أزمـــة
التحليـل النفــسي

الطبعة الأولى

1408 هـ - 1988 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦

بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف ٣٠٦٠٣٠ - ٣١١٣٩٠

ص. ب ١١٣/٦٣١١ تلكس ٢٠٦٦٥ LE - ٢٠٦٨٠ لبنان

اريك فروم

أزمة التحليل النفسي

ترجمة

الدكتور طلال عتريسي

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

La Crise de la psychanalyse

Par

Erich FROMM

تمهيد

هذه المجموعة المتفرقة من المقالات التي كتبت في أوقات مختلفة بين 1932 و1969 يصل بينها موضوع مشترك هو التفاعل بين العوامل النفسية والعوامل الاجتماعية . وقد آثرنا أن ننشر الى جانبها بعض النصوص القديمة التي سبق ونشرت بالألمانية ، لأنها تمثل الأساس النظري التام والملائم الذي ترتكز عليه أبحاثي اللاحقة حول الموضوع نفسه . وتبدو لي أهمية ذلك اليوم ، نظراً للنقاش الدائر حول هذه المسألة ، وخاصة حول العلاقة بين نظريات كل من فرويد وماركس ، وهو نقاش أخشى الا يبقى في إطار الوضوح والرويّة . ولن أغيّـر سوى الشيء اليسير في نصوصي الأولى ، كما أنني لن أعيد كتابتها الآن بالتعابير الفرويدية حول الليبيدو . وليس لذلك شأن كبير قياساً الى جوهر ما أسعى اليه . وقد قاومت رغبتي في أي تعديل طفيف في مادة النصوص ، إلا أنني أشرت الى الاختلافات بين ما تعرضه وبين وجهة نظري الحالية . أما التغيير الوحيد فكان اختصار المقالات حيث بدا لي ذلك طويلاً ، أو عندما كانت تغوص في تفصيلات باتت الآن ذات فائدة محدودة .

إن المقال الطويل في بداية الكتاب ، « أزمة التحليل النفسي » كُتب خصيصاً له ، وكذلك « الدلالة الحالية لنظام الأمومة » ، والخاتمة . وهو يتناول العلاج التحليلي أساساً ، فيحاول تحليل المحددات الاجتماعية التي

لعبت دوراً في تطور التحليل النفسي . وهذا ما يفعله النص الثاني أيضاً بالنسبة الى نموذج الانسان عند فرويد .

وتختلف الفصول فيما بينها ، قياساً الى المناسبات المختلفة التي كتبت فيها . ولهذا السبب نلحظ تغييراً في الأسلوب وكذلك بعض التداخل . ولم يكن ممكناً تلافي ذلك دون ثغرات ، كما أن فردية كل نص كانت ستتحول الى ركام .

أرجو أن يتقبل القارىء كل ذلك ، كما أن التحاليل التي تتقاطع ليست متشابهة تماماً بل تعبّر عن بعض الأفكار التي تزيد هذه النقطة وضوحاً أكثر من تلك ، ان مقال « أزمة التحليل النفسي » يلخص بعض الأفكار التي فصّلتها في دراسة أكثر اتساعاً ، لم تنشر لغاية الآن .

أخيراً ، أتوجه بالشكر الى جوزف Cunnen في منشورات Holt ، والى Rinehart and Winston لمساعدته المميزة وتفهمه الذي عبر عنه من خلال نشره هذه المخطوطة .

اريك فروم

الفصل الأول

أزمة التحليل النفسي

يتعرض التحليل النفسي المعاصر لأزمة نرى دلالاتها السطحية في تقلّص عدد الطلاب الذين يتسجلون في معاهد التحليل لمتابعة التدريب ، وفي تدني عدد المرضى الذين يلجأون اليه للعلاج . وقد عرفت السنوات الأخيرة ظهور أشكال منافسة من العلاج تتوقع نتائج عيادية أفضل وتتطلب مالاً أقل بكثير . وقد بات المحلل ، الذي كانت الطبقات المدينية الوسطى ، ترى فيه ، لعشر سنوات خلت ، جواباً على قلقها ، أمام حالة دفاعية بسبب منافسيه من المعالجين ، وفقدانه للاحتكار العلاجي .

ومن أجل تقييم هذه الأزمة بشكل جيد ، يجب أن نتفحص تاريخ العلاج التحليلي . فمنذ أكثر من نصف قرن ، فتح التحليل النفسي مجالاً جديداً ، وبتعبير اقتصادي ، سوقاً جديدة . حتى ذلك الوقت كان الجنون ، والمعاناة من اعراض مؤلمة والضرر بالحياة الاجتماعية ، هو ما يبرر علاجاً تحليلياً . وكان يُظن أن الاضطرابات النفسية الأقل حدة كانت من مهمة الكاهن أو طبيب العائلة ، وفي غالب الأحيان ، كان يُتوقع أن يتدبر المريض أمره بنفسه ، وأن يتألم بسكون .

عندما بدأ فرويد عمله العلاجي واجه حالات « مرضى » بالمعنى

التقليدي للكلمة : آلام من أعراض خطيرة كالخواف phobie ، والهستيريا ، رغم أنها غير ذهانية . وما لبث أن امتدت طرائق التحليل الى أشخاص،ليسوا «مرضى» بالمنظور التقليدي . إذ يشكو هؤلاء من عدم قدرتهم على التمتع بالوجود ، أو من زواجهم التعيس ، أو من قلق عام ، أو من شعور حاد بالوحدة ، أو من ضعف طاقتهم على العمل ، أو غير ذلك . وخلافاً للممارسة السابقة، اعتبرت هذه الشكاوى « كأمراض » وتم انتظار المحلل في هذا النوع الجديد من « المساعدة » ليأخذ على عاتقه « صعوبات الحياة » التي لم تكن ، حتى ذلك الحين تتطلب تدخل محترف .

لم يحصل هذا التطور بين ليلة وضحاها ، إلا أنه في نهاية الأمر ، أصبح عاملاً هاماً جداً في حياة الطبقات الوسطى في المدن ، خصوصاً في الولايات المتحدة . ولم يكن بعيداً ذلك الزمن حيث كان « عادياً » تقريباً أن يكون لكل ذي ثقافة مدينية « محلله الخاص » ، وقد أُنفق على « الكنبه » وقتاً لا بأس به ، تماماً مثلما كان الذهاب إلى الكنيسة أو إلى المعبد .

أما أسباب هذا « الازدهار » المفاجىء للتحليل النفسي ، فيسيرة التبين . إذ أن هذا القرن ، « عصر القلق » ، قد أفرز وحدة وعزلة لا تفتأ تتفاقم . كما أن انهيار الدين ، والعقم الظاهر للسياسة ، وظهور انسانية مستلبة في المجتمع « المنظم » ، كل ذلك حَرَم الطبقات الوسطى في المدن من إطار للتوجه ومن الاحساس بالاطمئنان في عالم مطلق . هذا بينما ظن البعض أنه وجد أطراً جديدة للتوجه في السوريالية ، والراديكالية السياسية أو في بوذية ذن ، وبشكل عام بحث الليبرالي الذي تخلص من السحر ، عن فلسفة يمكن أن يلجأ إليها دون أن تبدل نظرته الأساسية للعالم ، أي دون أن يصبح « مختلفاً » عن أصدقائه وزملائه .

سمح التحليل النفسي بإشباع هذه الحاجة . وحتى لو لم يتم شفاء

الاضطراب ، فقد كان عزاء كبيراً أن يستطيع الانسان التحدث الى شخص آخر يصغي اليه بانتباه ويتعاطف معه إلى حد ما . إن مسألة دفع أجر للمحلل كي يصغي لم تكن سوى ثغرة ضئيلة ؛ ومن المحتمل أنها لم تكن كذلك على الاطلاق ، لأن الدفع كان برهاناً على جدية العلاج وعلى طبيعته الواعدة . هذا بالاضافة ، إلى أنه كان ذو قيمة مرتفعة من الناحية الاقتصادية ، لقد كان فاخراً .

قدم المحلل بديلاً عن الدين ، وعن السياسة وعن الفلسفة . وبدا أن فريود قد اكتشف أسرار الحياة كافة : اللاوعي ، عقدة أوديب ، تكرار التجربة الطفولية ؛ وبمجرد أن نفهم هذه الأفكار ، لا تبقى الأمور غامضة أو غير مؤكدة . وهكذا بات الانسان عضواً في طائفة باطنية إلى حد ما ، راهبها الكبير هو المحلل ، وأصبح أقل انزعاجاً وأقل وحدة بتمضية قسم من وقته على الكنبة .

كل هذا صحيح فيما يختص بأولئك الذين لا يشكون من أعراض محددة ، بل من استياء عام . وللحصول على تغيير ذي معنى كان على هؤلاء أن يعرفوا ما هو الانسان غير المستلَب وما معنى الحياة المركزة على الفرد وليس على الملكية أو الاستخدام . إلا أن مثل هذا الحدس يتطلب نقداً جذرياً للمجتمع الذي يعيشون فيه ، نقداً لقيمه ولمبادئه الظاهرة والمستترة ؛ كما يتطلب شجاعة لقطع علاقات مريحة ومؤسفة والتحول الى أقلية . وهذا يتطلب عدداً أكثر من المحللين الذين لم يغرقوا هم أنفسهم ، في الارتباك النفسي والروحي لحياة مصنّعة ومتحركة .

غالباً ما نلحظ اتفاقاً ضمنياً بين المريض والمحلل : لا يريد أي منهما أن تزعزعه حقيقةٌ تجربة أساسية جديدة ، فيكتفيان بتعديلات طفيفة ، ويعترف كل منهما للآخر ، بشكل لا واعي ، لأنه لم يكتشف « التحالف » اللاواعي .

(وفقاً لتعبير ر. د. لاينغ R.D. Laing) . وطالما يأتي المريض ، يتحدث ويدفع ، والمحلل يصغي و« يفسر » ، فإن قوانين اللعبة تنضبط ، وتوافق الطرفين . هذا بالاضافة الى أن مجرد أن يكون للشخص محلله الخاص يجنبه غالباً وضعية وجودية قلقة : ضرورة اتخاذ قرار والتعرض للمخاطر . وعندما لا يستطيع تجنب قرار صعب ، بل مأساوي ، يلجأ الى المحلل الذي يحول الصراع الحقيقي الى صراع « عصابي » ، يتطلب بدوره « تحليلاً أكثر تقدماً » ، ويستمر ذلك في بعض الأحيان الى أن تكون الوضعية التي تتطلب الحزم قد ولت . ولا يمثل العديد من المرضى تحدياً للمحلل . كما لا يمثل هذا الأخير تحدياً لهم . إن الممثلين الرئيسيين لهذا « الاتفاق اللطيف » لا يرغبان في حالة التحدي ، لأن لا شيء يجب أن يعكر صفو « حياتهم الهانئة » . ونظراً لثقة المحللين بتزايد عدد المرضى ، فقد مالوا للكسل ولقبول مبدأ السوق الذي يرفع من « قيمة استخدامهم » لأن « قيمتهم التبادلية » ارتفعت بدورها . ونتيجة لدعم جمعية التحليل النفسي الدولية، القوية والمهيبة ظن الكثيرون أنهم يمتلكون « الحقيقة » بعد أن اجتازوا طقوس الانتساب التقليدية . وفي عالم باتت فيه أهمية المؤسسة وقوتها ضمانة للحقيقة ، لم يفعل هؤلاء سوى اتباع المسار العام .

هل يعني هذا الوصف أن التحليل النفسي لم يسبب تغييرات أساسية لدى الناس ؟ وانه كان غاية في حد ذاته ، وليس وسيلة من أجل غاية ؟ بالطبع لا : فالمقصود هنا ذلك العلاج التحليلي السيء الذي يقوم به بعض ممارسيه ، وليس ذلك العمل الجدي والفعال الذي مارسه آخرون . وفي الواقع ان نفي نجاحات التحليل العلاجية، وهذا أمر سهل ، يمكن الحديث عنه أكثر في الصعوبات التي واجهها بعض المفكرين ، على الموضة ، عندما حاولوا فهم الوقائع المعقدة التي يبحثها التحليل أكثر من التحليل نفسه . أما النقد الموجه لأولئك الذين لا خبرة لهم أو قليلي الخبرة في هذا الميدان ، فلا يقف عائقاً

أمام شهادة المحللين الذين واكبوا شفاء عدد لا بأس به من الاضطرابات . لقد أظهر العديد من المرضى حيوية وسعادة جديدة كلياً ، ولم يكن بمقدور أي طريقة أخرى غير التحليل النفسي أن تحدث هذا التغيير . طبعاً هناك من لم يحصل على أية مساعدة ، وهناك من حصل على تغييرات حقيقية ولكن محدودة ؛ إلا أن المجال لا يتسع هنا لدراسة احصائية حول نجاحات التحليل العلاجية .

من غير المدهش أن ينجذب الكثيرون نحو وعود وطرائق في «العلاج» أكثر سرعة وأقل كلفة . لقد أعطى التحليل النفسي امكانية مداواة التعاسة الفردية بفضل مساعدة محترفة . مع هذا التغيير في الأسلوب ، نحو « فعالية » ، وسرعة أقوى ، و« نشاط للمجموعة » ، ومع تنامي الحاجة « للعلاج » لدى أشخاص لا يكفي مدخولهم لجلسات يومية مطولة ، كان لا بد أن تجتذب المعالجات الجديدة عدداً من المرضى وتحولهم عن التحليل النفسي .

حتى الآن ، لم أتحدث سوى عن الأسباب الأكثر بديهية وسطحية للأزمة الحالية للتحليل النفسي : سوء ممارسة عدد هام من المحللين والمرضى للتحليل . إن حل الأزمة أقله على هذا المستوى ، يتطلب فقط اختياراً أكثر دقة للمحللين وللمرضى .

إلا أنه ، يجب أن نتساءل أيضاً كيف حصلت هذه الممارسة السيئة ؟ حاولت أن أقدم بعض الاجابات المحددة على هذا السؤال ، ولا نستطيع الاجابة تماماً إلا إذا تخطينا الظواهر السطحية ، واتجهنا نحو الأزمة الأكثر عمقاً التي يعاني منها التحليل .

ما هي أسباب هذه الأزمة الأكثر عمقاً ؟ أظن أن الحجة الرئيسية تكمن في تحول التحليل النفسي من نظرية جذرية الى نظرية امتثالية . كان التحليل في

الأصل نظرية راديكالية ـ ثاقبة وتحريرية . وشيئاً فشيئاً فقد هذا الطابع ، ودخل في حالة جمود لأنه لم ينجح في تطوير نظريته أمام تغيرات الوضع الانساني التي حصلت بعد الحرب العالمية الأولى ؛ بل على العكس فقد تراجع الى الامثالية والى البحث عن الاحترامية .

إن النتيجة الأكثر خصوبة وجذرية للنظرية الفرويدية كانت في تأسيس « علم للاعقلاني » ، أي نظرية اللاوعي . وكما لاحظ فرويد نفسه ، كان ذلك استمراراً لعمل كوبرنيك وداروين (وأضيف أيضاً لماركس) : هؤلاء طعنوا أوهام الانسان حول مكان كوكبنا في الكون ، وحول مكان الانسان في الطبيعة والمجتمع . وهاجم فرويد آخر معقل لم يطرقه أحد ، وهو الوعي الانساني كمعطى أخير للتجربة النفسانية . وبرهن أن كل ما نعيه تقريباً ليس حقيقي ، وإن كل ما هو حقيقي تقريباً لا يقع ضمن وعينا . كان ذلك تحدياً للمثالية الفلسفية ولعلم النفس التقليدي ، وخطوة إضافية في معرفة ما هو « حقيقي حقيقة » . (كما تقدم الفيزياء النظرية خطوة حاسمة في هذا الاتجاه بانتقادها لقناعة أخرى ، تمس طبيعة المادة) .

لم يبرهن فرويد فقط على وجود أنساق لا واعية عموماً (فقد سبقه الى ذلك آخرون) ، بل بين تجريبياً كيف تعمل هذه الأنساق اللاواعية عبر براهين ملموسة ومحسوسة : الأعراض العصابية ، الاحلام والأفعال الصغيرة في الحياة اليومية .

إن نظرية اللاوعي هي إحدى الخطوات الحاسمة التي أنجزت في معرفتنا للانسان وفي مقدرتنا على تمييز ظاهر حقيقة السلوك الانساني . وقد ولّدت حججاً جديداً للايمان الذي أعطى أسساً جديدة للفكر النقدي . قبل فرويد ، كان يكفي معرفة المقاصد الواعية لشخص ما للحكم على صراحته . بعد فرويد ، باتت هذا الأمر غير كاف ، وحتى قليل جداً . فخلف الوعي تحتجب

الحقيقة المستترة ، اللاوعي ، مفتاح المقاصد . ومنذ أن نحلل الشخص (أي أن نتفحص سلوكه من وجهة نظر تحليلية) ، فإن فكرة « الاحترامية » البورجوازية (أو أي فكرة أخرى) ، والنفاق الذي يسيل منها ، كانت تتزعزع من أسسها . ولم يعد كافياً أن يبرر أحدهم أعماله بمقاصده الطيبة . فهذه الأهداف الطيبة ، التي يعبر عنها الشخص بكل صراحة ، كانت تُفحص مسبقاً . فيطرح السؤال التالي « ماذا هناك في الخلف ؟ » أو بشكل أفضل « من أنت خلف نفسك ؟ » . وفي الواقع جعل فرويد الاقتراب من السؤال ممكناً « من أنت ، ومن أنا ؟ » في فكر واقعي جديد .

إلا أن ثنائية عميقة تهدد نظام فرويد النظري . ففرويد الذي شق السبيل لفهم « الوعي الكاذب » ، وخداع الذات ، كان مفكراً جذرياً (رغم أنه ليس ثورياً) يتجاوز بمقدار معين حدود مجتمعه . فهو ينتقده خصوصاً في مستقبل وهم . ولكنه من جهة أخرى كان يغوص بعمق في الأحكام الفلسفية لعصره ولطبقته . بقي اللاوعي الفرويدي مقتصراً على الجنسية المقموعة ، واعيدت كل مظاهر السلوك الى تعاقب الليبيدو في الطفولة ، كما أن انتقاداته للمجتمع اقتصرت على القمع الجنسي فقط . ظهر فرويد في اكتشافاته الكبيرة ، مفكراً جذرياً وجريئاً ولكنه في التطبيق كان محاصر باعتقاده الذي لم يتراجع عنه ، ومفاده أن هذا المجتمع ، رغم عدم كفايته مطلقاً ، هو آخر شكل من التطور الانساني ، والذي لا يمكن أن نصلح فيه أي سمة أساسية .

نظراً لهذا التناقض الملازم لفرويد ولنظريته ، يصبح السؤال ، أي وجهة سيطور تلاميذه . هل سيتبعون فرويد الذي أكمل كوبرنيك ، وداروين وماركس ؟ أم سيكتفون بفرويد الذي يقتصر فكره ومشاعره على فئات الايديولوجيا والممارسة البورجوازية ؟ هل سيجعلون من نظرية فرويد الخاصة باللاوعي ، التي تستند على الجنسية ، نظرية عامة موضوعها المروحة الكاملة

للتجارب النفسية المقموعة ؟ أم سيجعلون من الشكل الفرويدي الخاص للتحرر الجنسي شكلاً عاماً للتحرر بتوسيع اللاوعي ؟ وبتعبير أكثر شمولية ، هل سيطورون أفكار فرويد الأكثر قوة وثورية ، أم سيؤكدون على النظريات التي يستوعبها مجتمع الاستهلاك بسهولة فائقة ؟ كان من الممكن لفرويد أن يستمر في الاتجاهين .

إلا أن اتباعه الارثوذكس اختاروا فرويد المصلح وليس فرويد الجذري . ولم يتمكنوا من تطوير النظرية ، عبر فصلهم لاكتشافاته الأساسية عن تاريخيتها الضيقة ، ليجعلوا منها إطاراً أكثر اتساعاً وأكثر جذرية . كما استفادوا من الهالة الجذرية التي كانت تحيط بالتحليل النفسي قبل الحرب العالمية الأولى ، عندما كان جريئاً وثورياً في كشف النفاق الجنسي .

نتج نفوذ اتباع فرويد الامتثاليين ، في قسم منه ، عن خاصية مميزة في شخصية فرويد . فهو لم يكن عالماً ، ومعالجاً فقط ، بل «ومصلحاً» أيضاً . كان يظن أن مهمته تأسيس حركة للاصلاح الأخلاقي والعقلي للانسان . كان عالماً ، لكنه رغم اهتماماته النظرية ، لم يفقد أبداً رؤية « الحركة » وسياستها . ومعظم الذين أتى بهم على رأس الحركة كانوا أناساً غير قادرين على النقد الجذري . حتى فرويد نفسه ، لاحظ ذلك ، إلا أنه اختارهم لسمة مميزة : ولاءهم الثابت له وللحركة . وفي الواقع ، لقد مثّل معظمهم سمات بيروقراطيي أي حركة سياسية . وبما أن الحركة تمارس رقابة على النظرية والتطبيق العلاجي على حد سواء ، فإن مثل هذا الاختيار للمسؤولين سيترك تأثيراً ملحوظاً على تطور التحليل النفسي .

أما بعض الأتباع الآخرين فقد تخلوا : منهم يونغ ، لأنه كان رومانسياً محافظاً ، وآدلر لأنه كان عقلانياً أكثر سطحية ، رغم موهبته الفذة . ورانك الذي طور وجهات أصلية ، ولكنه أبعد فيما يبدو بسبب غيرة منافسيه لا بسبب

قطعية فرويد . وفرينيزي ، الأكثر تعاطفاً وإبداعاً بين أتباع فرويد ، والذي لم يطمح لأن يكون « زعيماً » ولم تكن لديه الجرأة الكافية على الانفصال عن فرويد ، أبعد بقسوة في أواخر أيامه عندما ارتكب عدداً من الانحرافات حول نقاط مهمة . كذلك ولهلم رايش أبعد من المنظمة رغم - أو لأنه - طور نظرية فرويد الجنسية الى نهاياتها الأكثر جذرية . إنه مثل مميز وهام للخوف الذي يعتري البورجوازية التحليلية (وهنا فرويد أيضاً) أمام الانتقال من موقف اصلاحي الى موقف جذري ، ضمن الدائرة نفسها التي جعلها فرويد في مركز نظامه .

مارس المنتصرون في الحرب التي دارت ضمن دائرة فرويد ، رقابة دقيقة ، وذلك رغم الحسد والتنافس اللذين كانا بينهم . ونجد أفظع تعبير عن هذا الصراع الداخلي الرهيب بين أعضاء المجموعة ، في سيرة أرنست جونز ، الذي ينعت اثنين من منافسيه الرئيسيين ، فرينيزي ورانك ، بالجنون لحظة تخليهم عن الحركة .

اعترف أغلب المحللين الارثوذكس بالرقابة البيروقراطية التحليلية ، وخضعوا لقواعدها أو على الأقل، عبّروا لفظياً ، عن ولائهم الواجب . إلا أنه بقي هناك أيضاً ، رغم استمراره داخل المنظمة ، من قدم مساهمات هامة وأصلية الى النظرية العلاجية التحليلية أمثال س. رادو ، وف. الكسندر ، وفريدا فروم راشيمان ، والبالين ، ور. سبتيز ، وأ. أريكسون وغيرهم . واتجهت الغالبية العظمى من محللي المنظمة الى ما يتوقعون (أو الى ما يُنتظر منهم) . والمثل الفاقع على ذلك ، أن غالبية الأدب التحليلي النفسي الأرثوذكسي تقريباً تجاهل أمراً بديهياً وهو ان الطفل الصغير ، قبل تكون « عقدة أوديب » ، يكون شديد الصلة بأمه ، وان هذه الصلة الأولية مشتركة لدى الصبيان والبنات. إن بعض المبدعين والجريئين من المحللين، أمثال

فرينيزي ، لاحظوا وأشاروا الى هذه الصلة في مشاهداتهم العيادية ، إلا أنهم في كتاباتهم النظرية كرروا الصيغ الفرويدية ولم يستخدموا ملاحظاتهم العيادية الخاصة . مثل آخر على الآثار المعطلة للرقابة البيروقراطية يظهر في شبه اجماع المحللين الارثوذكس على قبول فرضية اعتبار النساء رجال مخصيين ، وذلك رغم المعطيات العيادية وبداهتها ، والاعتبارات البيولوجية والانتروبولوجية التي تبرهن عكس ذلك وكذلك الأمر بالنسبة للجدل حول العدوانية . ولأن فرويد لم يعرها اهتماماً كافياً ولمدة طويلة فقد فعل مثله المؤلفين الذين يتمون الى الحركة التحليلية ، ولكن بعد الاكتشاف الفرويدي لغريزة الموت ، أصبحت النزعة الى الهدم موضوعاً مركزياً . ان مفهوم غريزة الموت فقط هو الذي أبعد العديد من المحللين (لأنهم برأيي ، كانوا شديدي التعلق بالنظرية الميكانيكية للغريزة فلم يقدّروا عمق النظرية الجديدة) ، ولكن هؤلاء أنفسهم حاولوا أن يتكيفوا معها بصياغتهم لمصطلح « غريزة التدمير » المناقض للغريزة الجنسية ، وتخلوا بذلك عن الثنائية القديمة بين الغرائز الجنسية وغرائز حفظ الذات ، مع احتفاظهم بالمفهوم القديم للغريزة .

قد تبدو الملاحظات الآنفة وكأنها تحمّل فرويد وحده وزر عقم الفكر التحليلي الأرثوذكسي . إلا أن نتيجة كهذه ستكون حتماً دون أساس . فالمحللون الذين خضعوا بتلك الطريقة لم يُكرهوا على ذلك ؛ بل كانوا أحراراً في التفكير بما شاؤوا . وأسوأ ما كان يمكن أن يصيبهم هو الطرد من الجمعية ، وفي الواقع خطا البعض هذه الخطوة « الجسورة » دون أن يعاني من التبعات الأكثر خطورة وهي الحجر في البيروقراطية التي حرمته من لقب المحلل . فما الذي منع مثل هذه الجرأة .

هناك حجة بديهية في بادىء الأمر . فقد صاغ فرويد نظاماً تعرض للهجوم والسخرية من قبل كافة المختصين والجامعيين المحترمين تقريباً ،

لأنـه كان يتحـدى في ذلك الـوقت ، العـديـد من المحـرمـات والعـادات الفكرية . هذا العداء الذي حاصر المحللين كأفراد ، خلق لـديهم شعوراً بعـدم الاطمئنان . ومن المفهـوم أن يبحثوا عن سند في الانتماء الى جمعيـة تؤكـد لهم أنهم غير معـزولين وإنهم أعضـاء في طـائفـة مناضلة . وباتت التبعية التامة لهذه المنظمة تضمن لهم حمايتها طالما « عينتهـم » محللين وفقـاً للأصول . كما كان طبيعياً أن ينمو الى جـانب الثقة في الجمعيـة نوع من « عبادة الشخصية » .

إلا أن ثمة عامل آخر يجب أخـذه بعين الاعتبـار . فالتحليـل النفسي يدعي أنه يقـدم جواباً على اللغـز الذي يطرحـه الفكـر الانسـاني . وفي الواقع ، انه يمتلك بعض « الأجوبة » على إحـدى جوانب اللغـز . إلا أن قسماً هاماً ، ونظراً لاتساع الموضوع ، لا يزال غير مفهوم . وإذا أدرك كل محلل ، على حدة ، الطابع المجزأ لمعرفته ـ سواء عـلى المستوى النـظري أم على المستوى العلاجي ، فإن عدم اطمئنانـه سيتضاعف ولا شـك ، هذا بينما ما يعرفه حقيقة قد رُفض أو تحـول إلى سخرية . أوليس من الطبيعي إذن أن يشير الاقناع بـأن فرويـد قد اكتشف الحقيقـة برمتهـا ، وانـه هـو نفسه ، بمشاركة سحرية ، كعضو في الجمعيـة يمتلك أيضاً نصيبـاً من هذه الحقيقة ؟ . طبعاً كان سيقبل الـطابع المجـزأ والمؤقت لمعرفتـه ، إلا أن هذا سيتـطلب ليس فقط كثيراً من الاستقـلال والشجاعـة ، بل وفكـراً خلاقـاً أيضاً . كان ينبغي عـلى كل محلل أن يتحـلى بموقف البـاحث وليس بموقف المهني الذي يستخدم معرفته ليكسب عيشه .

من البـديهـي أن سياق البيـروقراطيـة ، والاغتـراب الفكـري ، الذي أصفه هنا ، فيما يتعلق بالحركة التحليلية ، يمكن مشـاهدتـه أيضاً في تاريخ العديد من الحـركات السيـاسية والفلسفيـة والدينيـة . إلا أنه ينـدر

نسبياً في تاريخ العلوم، ولو كان الأمر غير ذلك لكان قسم هام من الأفكار العلمية الأكثر خصوبة قد توقف تطوره بسبب الفكر البيروقراطي، والجمودي . لقد توسعت في تطور الحركة التحليلية لأنه عامل رئيسي هنا، رغم عدم الاعتراف به كما يجب، وهو في أساس الأزمة التي يواجهها التحليل النفسي حالياً .

لم نتطرق في وصفنا للآثار السلبية للطبيعة البيروقراطية للحركة التحليلية سوى لعامل واحد من العوامل التي ساهمت في أزمة التحليل النفسي . إلا أن التحولات الاجتماعية التي حصلت بوتيرة أسرع بعد الحرب العالمية الثانية لها أهميتها أيضاً . ففي الوقت الذي كانت فيه الليبيرالية البورجوازية في بداية القرن لا تزال تضم عناصر نقد واصلاح جذري، أصبحت غالبية الطبقات الوسطى أكثر محافظة بمقدار تعرض النظام للاهتزاز على يد القوى الاقتصادية والسياسية الجديدة . كما أن التصنيع وظهور إنسان المجتمعات المنظمة، مع ما رافقه من فقدان للفردية، والنظم الديكتاتورية في أماكن هامة من العالم، والتهديد بحرب نووية، كل ذلك كان من العوامل الأكثر أهمية التي جعلت الطبقات الوسطى في حالة دفاعية . ومعظم المحللين الذين يشاطرون البورجوازية قلقها، تقاسموا معها أيضاً حذرها وموقفها الدفاعي .

خلافاً لهذه الأغلبية، هناك قلّة من المحللين الجذريين - «اليسار» التحليلي - الذي سعى لمتابعة وتطوير نظام فرويد الجذري، ولخلق حالة انسجام بين آراء فرويد التحليلية وبين الآراء النفسية والاجتماعية لكارل ماركس . من بين هؤلاء س برنفيلد، وويلهلم رايش اللذين سعيا لتوليف بين الفرويدية والماركسية . وأنا أيضاً تعرضت لهذا الموضوع في أعمالي، في «التحليل النفسي وعلم الاجتماع» (1928)، وفي (1930)

Das christus dogma . ومؤخراً عالج ر. د. لاينغ ، أحد أبرز المبدعين في التحليل النفسي المعاصر ، موضوعات تحليلية من وجهة نظر سياسية جذرية وضمن أفق إنساني .

إن تأثير التحليل النفسي على الطليعة الراديكالية ، الفنية والأدبية ، ليس أقل أهمية . ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الامكانات الجذرية للنظرية الفرويدية كانت تمارس جذباً قوياً على الحركات الراديكالية ، في مجالات عدة متنوعة ، بينما أهملها محللون محترفون . هذا التأثير ، كان ملحوظاً بشكل خاص عند السورياليين ، رغم عدم اقتصاره عليهم .

كما أظهرت السنوات العشر الأخيرة اهتماماً متنامياً بالمسائل التحليلية لدى العديد من الفلاسفة السياسيين الجذريين . جان بول سارتر مثلاً ، قدم مساهمات هامة جداً للفكرة التحليلية في إطار فلسفته الوجودية الخاصة . وبالاضافة إلى سارتر وا . براون ، فإن أكثر هذه المجموعة شهرة هو هربارت ماركوز الذي يشاطر ، الاهتمام بالعلاقات بين ماركس وفرويد ، بعض أعضاء معهد البحوث السوسيولوجية في فرانكفورت أمثال ماكس هوركايمر Horkheimer وتيودور و. ادورنو . وهناك أيضاً عدد من الفلاسفة ، ماركسيين واشتراكيين أساساً ، أظهروا في السنوات الأخيرة ، اهتماماً ملحوظاً بهذا الموضوع وكتبوا كميات ذات شأن حوله . لكن هذا الأدب الجديد، وللأسف، يعاني من عدد من مؤلفيه باعتبارهم «فلاسفة للتحليل النفسي » دون معرفة كافية بأسسه العيادية . ليس من الضروري أن يكون الانسان محللاً كي يَفهم نظريات فرويد ، ولكن ينبغي أن يعرف أسسها العيادية ؛ ولولا ذلك لبات الالتباس يسيراً حول المفاهيم الفرويدية ولاقتصر الأمر على بعض الاستشهادات الغامضة ، دون معرفة كافية بالنظام ككل .

إن ماركوز الذي كتب أكثر من غيره عن التحليل النفسي ، هو مثل جيد

عن الانحراف الخاص الذي يمكن أن تمارسه « فلسفة التحليل النفسي » على النظرية التحليلية . فهو يقول بأن عمله « يبقى فقط ضمن اطار النظرية وخارج النظام التقني الذي أصبح عليه التحليل » . ها هنا تأكيد غريب ! انه يعني أن التحليل النفسي بدأ نظاماً نظرياً وتحول الى « نظام تقني » . في الواقع ان ما ورائية علم النفس عند فرويد كانت قائمة على فحوصات عيادية .

ماذا يريد ماركوز بقوله « نظاماً تقنياً » ؟ يبدو أحياناً هذا التعبير وكأنه خاص بمشاكل العلاج ، ولكن في لحظات أخرى تستعمل « تقني » للدلالة على المعطيات العيادية والتجريبية . والفصل بين فلسفة وبين نظرية تحليلية من جهة ، وبين المعطيات التحليلية العيادية من جهة أخرى ، هو موقف لا يمكن الدفاع عنه في علم لا تدرك مفاهيمه ونظرياته الا انطلاقاً من الظواهر العيادية التي تمت صياغته من خلالها . وتشييد « فلسفة للتحليل النفسي » من أراد أن يجهل أساسه التجريبي ، هو تعرض لأفدح الثغرات في فهم النظرية . أكرر هنا ، انني لا أقصد من ذلك أن يكون الانسان محللاً أو أن يكون قد تعرض للتحليل حتى يتسنى له مناقشة مسائل التحليل النفسي . ولكن حتى يكون للمفاهيم التحليلية معنى ، يجب أن تكون الفائدة والقدرة في تصرّف المعطيات التجريبية ، الفرويدية أو الاجتماعية . هناك ولا شك ، أمثال ماركوز وغيره ، ممن لا يزال يستخدم مفاهيم كالنكوص ، والنرجسية ، والانحراف ، وغيرها .. رغم بقائهم في عالم التأملات المجردة ؛ انهم « أحرار » في صنع بناءات وهمية ، وذلك تحديداً لأنهم لا يمتلكون أي معرفة تجريبية حيث يتحققون من تأملاتهم . لقد تلقى العديد من القراء ، وللأسف ، معلوماتهم عن فرويد من خلال هذه التحريفات ، هذا دون أن نتحدث عن مخاطر ما تتركه أي فكرة مشوشة على الذين يتلقونها .

ليس هنا مجال تقديم تحليل نقدي تام لكتابات ماركوز المتعلقة بالتحليل

النفسي : ايروس والحضارة ، الانسان ذو البعد الواحد ومحاولة حول التحرر . بل اكتفي ببضع ملاحظات فقط .

وبالرغم من أن ماركوز مقروء جداً ، إلا أنه يقترف أخطاء أولية في تقديمه للمفاهيم الفرويدية . وهكذا مثلاً ، يخلط بين المفاهيم الفرويدية حول « مبدأ الواقع » و« مبدأ اللذة » (رغم أنه يعطي التعريف الصحيح في بعض الأوقات) ، عندما يقبل بوجود عدة مبادىء للواقع ، ويؤكد أن الحضارة الغربية محكومة بإحداها ، وهو « مبدأ التسابق » performance ، هل يمكن أن يشاطر ماركوز المفهوم الخاطىء والشائع الذي يربط « مبدأ اللذة » بالمعيار المتعي ، الذي يجعل من اللذة هدفاً للحياة ، و« مبدأ الواقع » بالمعيار الاجتماعي ، الذي يمنع العمل والواجب كأهداف للجهود الانسانية ؟ حتماً لم يقصد فرويد شيئاً من هذا ؛ فمبدأ الواقع بالنسبة له ، كان « تغييراً » لمبدأ اللذة ، وليس نقيضاً له . يعتبر المفهوم الفرويدي لمبدأ الواقع أن في داخل كل انسان طاقة للملاحظة الحقيقة وميلاً للحماية من الضرر الذي قد يسببه الانسياق وراء الاشباع غير المحدود لغرائزه . « مبدأ الواقع » هذا ، هو شيء مختلف عن معايير بنية اجتماعية معينة : فالمجتمع قد يفرض رقابة قاسية على الرغبات ، والهوامات الجنسية ؛ وفي مثل هذه الحالة ، يميل مبدأ الواقع لمنع الشخص من الاساءة لنفسه ، بجعله يقمع هواماته . وقد يتصرّف مجتمع آخر بشكل مغاير ، وهنا لا يكون لمبدأ الواقع أي مضاعفات جنسية . « مبدأ الواقع » ، بالمعنى الفرويدي ، هو ذاته في الحالتين ؛ وما يختلف ، هو البنية الاجتماعية وهو ما سميته « الطابع الاجتماعي » لمجتمع ما أو لطبقة اجتماعية ما . فالمجتمع المحارب مثلاً ، ينتج طابعاً اجتماعياً تشجع فيه الدوافع العدوانية ولا تقمع - بينما تقمع الميول نحو الشفقة والرحمة .

وفي مجتمع مسالم ، تعاوني ، فإن العكس هو الصحيح . أو كذلك ، في

المجتمع البورجوازي الغربي في القرن التاسع عشر ، كانت الميول نحو اللذة والاسراف تقمع ، بينها تشجع ميول الحد من الاستهلاك . أما بعد مئة سنة فبات « الطابع الاجتماعي » يرى صلاحاً في الاسراف ، واتجه لقمع ميول التقتير والبخل باعتبارها غير ملائمة لمتطلبات المجتمع . في مجتمع تتحول الطاقة الانسانية العامة الى طاقة خاصة يمكن أن يستخدمها المجتمع لدورته الذاتية . وما يُقمع بالتالي ، يتعلق ببنية الطابع الاجتماعي وليس بمختلف مبادىء الواقع . إلا أن مفهوم الطابع ، بالمعنى الدينامي الذي يستعمله فرويد ، لا يظهر مطلقاً في كتابات ماركوز ، ويجب أن نعرف بأن ذلك مرده الى أنه مفهوماً « تجريبياً » وليس مفهوماً « فلسفياً » . إن التحريف الذي يمارسه ماركوز على نظرية فرويد ، عندما يستخدم مفهوم القمع ، ليس أقل خطورة . فهو يقول : إن « قمع » و« قمعي » بالمعنى غير التقني ، تستخدم للدلالة على الانساق الواعية وغير الواعية ، الخارجية والداخلية ، للحد والاكراه والقمع » . إلا أن المقولة المركزية في النظام الفرويدي هي « القمع » بالمعنى الدينامي حيث المقموع غير واع . حين نستخدم كلمة « قمع » للظواهر الواعية كما لتلك غير الواعية ، فإننا نفقد دلالة المفهوم الفرويدي للقمع وللاوعي . وفي الواقع ان لكلمة « قمع » معنيين : المعنى الشائع أي قمع بمعنى اضطهد أو منع ، والمعنى النفسي الذي يستخدمه فرويد (مع العلم أن التعبير بهذا المعنى قد استخدم سابقاً) ، أي : سحب شيئاً ما من الوعي . وتلقائياً لا صلة لأي من المعنيين بالآخر . حين استخدم ماركوز مفهوم القمع دون تدقيق ، عتّم النتيجة الأساسية للتحليل النفسي . فقد لعب على المعنى المزدوج لكلمة « قمع » جاعلا من المعنيين معنى واحدا ، ومن هنا بالذات ينتفي معنى « القمع » بمفهومه التحليلي ـ رغم عثورنا على صيغة جميلة لتوحيد فئة ذات طابع سياسي وأخرى ذات طابع نفسي ، نظراً لضبابية الكلمة .

مثال آخر على معالجة ماركوز للنظريات الفرويدية ، في الموضوع

النظري للطبيعة المحافظة لايروس ولغريزة الحياة . يستند ماركوز كثيراً على « كون » فرويد قد نسب الى ايروس نفس الطبيعة المحافظة للعودة الى مرحلة سابقة لغريزة الموت . وظاهرياً ، لا يلحظ أن فرويد ، بعد تردد ، وصل في « مختصر التحليل النفسي » الى نتيجة مناقضة لتلك التي ينسبها اليه ماركوز ، منها أن ايروس لا يشترك تماماً في الطبيعة المحافظة ـ وهو موقف يتبناه فرويد رغم كافة المشاكل النظرية التي يطرحها .

وفي تخليه عن قسم كبير من لفظيته ، يقدم « ايروس والحضارة » مثالاً للانسان الجديد في المجتمع غير القمعي ، اعادة احياء جنسية ما قبل التناسلية ، وخصوصاً الميول السادية .

في الواقع ان مثال « المجتمع غير القمعي » لماركوز هو حيث كل عمل ليس سوى لعب وحيث يغيب كل صراع جدي وكل مأساة . ولا يتعرض أبداً لموضوع الصراع بين هذا المثال وبين تنظيم صناعة آلية . هذا المثال من النكوص الى التنظيم الليبيدي الطفلي يسير جنباً الى جنب مع نقد لهيئة الجنسية التناسلية على الدوافع ما قبل التناسلية . وبسبب بعض الشعوذات اللفظية ، تمت مماثلة الميول الفمية والشرجية على حساب التناسلية ، بالزواج الأحادي ، وبالعائلة البورجوازية ، وبالمبدأ القائل بأن اللذة الجنسية التناسلية لا معنى لها إلا إذا استخدمت للانجاب . في هذا الهجوم على « الهيمنة » التناسلية ، أراد ماركوز أن يجهل أن الجنسية التناسلية لا تقتصر اطلاقاً على الانجاب ؛ فلطالما استمتع الرجال والنساء باللذة الجنسية دون هدف التناسل ، كما أن وسائل منع الحمل تعود الى فترة موغلة في القدم . يبدو أن ماركوز ظن ، نظراً لأن الانحرافات ـ كالسادية أو الميل للمادة البرازية ـ لا يمكن أن يكون هدفها التناسل ، انها أكثر « حرية » من الجنسية التناسلية . إن بلاغة ماركوز الثورية تغطي الطابع غير العقلاني والمضاد للثورة في موقفه . وعلى غرار بعض الفنانين

والكتاب الطليعيين ، من ساد الى مارتيني في أيامنا هذه ، انجذب ماركوز الى النكوص الطفلي ، والانحرافات و- كما أرى - بطريقة أكثر تستراً ، الى التدمير والكره . ومن المبرَر حتماً أن نعبّر عن انحطاط مجتمع ما في الأدب والفن ، وكذلك في تقديم تحليل علمي ، ولكن عندما يشارك الكاتب في السمة المَرَضية للمجتمع الذي يريد تغييره ، وأن يمجّده ، فها هنا نقيض الوجهة الثورية .

. . . يجهل ماركوز أن تطور ليبيدو النرجسية الأولية في المرحلة الفمية ، والشرجية ، ثم التناسلية ، ليس قمعاً متنامياً بالنسبة لفرويد من حيث المبدأ ، بل سيرورة نضج بيولوجية ، تؤدي الى أولوية الجنسية التناسلية . ان الكائن المعافى بالنسبة لفرويد ، هو الذي بلغ المرحلة التناسلية ويشعر باللذة في العلاقات الجنسية . ان ترسيمة التطور الفرويدي بأكملها قائمة على اعتبار فكرة التناسلية المرحلة الأكثر علواً في تطور الليبيدو .

لا أعترض هنا على انحراف ماركوز بالنسبة لفرويد ، بل أعترض على التشويش الذي تسبب به ، ليس فقط لاستخدامه السيء لمفاهيم فرويد ، ولكن لمحاولته إعطاء الانطباع بأنه يمثل الموقف الفرويدي ، مع بعض التغييرات الطفيفة . إنه في الواقع يصوغ نظرية تقع على طرف نقيض كل ما هو أساسي في الفكر الفرويدي . ويصل الى هذه النتيجة عندما يذكر بعض الجمل المأخوذة من خارج إطارها ، أو بعض أحكام قالها فرويد ثم تخلى عنها فيما بعد ، أو بجهله البسيط والتام بالموقف الفرويدي وبدلالته .

كيف تسنى لعالم جامعي كماركوز أن يكوّن صورة بهذا التشويه عن التحليل النفسي ؟ يبدو لي أن الاجابة تكمن في الاهتمام الخاص الذي أولاه ، كغيره من المثقفين ، للتحليل النفسي . فهذا الأخير بالنسبة له ليس طريقة تجريبية هدفها اكتشاف التطلعات اللاواعية التي تسترها العقلانية ، وهو ليس نظرية للطباع تبين الميول اللاواعية المختلفة لتصرفات تبدو ظاهرياً

« عقلانية » . ان التحليل النفسي بالنسبة لماركوز ، هو مجموعة تأملات في ما وراء علم النفس ، عن الموت ، وعن غريزة الحياة ، وعن الجنسية الطفلية وغير ذلك . ان انجاز فرويد الكبير يكمن في تناوله لجملة من المسائل التي عالجتها الفلسفة ولمدة طويلة بطريقة مجردة ، وفي جعلها هدفاً لتحقيقات تجريبية . ويبدو أن ماركوز أعاد تحويل هذه المفاهيم التجريبية الى تأملات فلسفية ومشوشة . وبالإضافة الى من ذكرت سابقاً من محللي اليسار وأولئك الذين بقوا داخل المنظمة التي أسسها فرويد ، أود أن أذكر بشكل خاص أربعة محللين كان لمساهمتهم طابع خاص ، وتجاوز تأثيرهم تأثير من سبقهم (لا اتحدث هنا عن أوائل المنشقين أمثال آدلر ، ورانك ويونغ) .

كارن هورني ، كانت أول من قدم نقداً للسيكولوجية الفرويدية عند المرأة ، وقد أسهمت فيما بعد ببحث مثمر يهمل نظرية الليبيدو ويشدد على أهمية العوامل الثقافية .

هاري ستاك سولليفان ، على غرار كارن هورني اعترف بأهمية العوامل الثقافية . ومع مفهومه للتحليل النفسي كنظرية « للعلاقات ما بين الافراد » رفض أيضاً نظرية الليبيدو . هذا بينما بقيت نظريته عن الانسان ، في رأيي محدودة قليلاً لأنها استقت هذا النموذج أساساً من الانسان المستلب المعاصر ، وقيمته الرئيسية في نفاذه الى عالم الهوامات والى وسائل الاتصال في الامراض الخطيرة ، وخصوصاً انفصام الشخصية .

أريك أريكسون قدم مساهمات هامة بشأن نظرية الطفولة وتأثير المجتمع على تطور الطفل . كما طوّر الفكر التحليلي بدراسته لمواضيع الهويّة وللسير التحليلية (لوثر وغاندي) .

ميلاني كلاين ومدرستها ، كان لها الفضل الكبير في التوصل الى اللاعقلانية العميقة في الانسان ، عبر محاولة البرهان عن تعبيراتها لدى

الطفل . وبينها كانت شهادتها وتفسيراتها غير مقنعة في نظر أغلب المحللين ، ومنهم أنا ، فإن نظرياتها على الأقل كان لها دوراً واقياً ضد الميول العقلانية التي تبرز بكثرة ، ضمن الحركة التحليلية .

ان الميول الامتثالية ، لدى غالبية المحللين ، تجد تعبيراتها الرئيسية في مدرسة سأتفحصها بدقة ، لأنها أصبحت الأكثر تأثيراً وهيبة ضمن الحركة التحليلية ، وهي : علم نفس الأنا . تأسست هذه المدرسة واستمرت بفضل مجموعة من المحللين صاغوا مشاركة نظاماً هدفه اتمام النظرية الكلاسيكية ، مع قبولهم بالنتائج التي توصلت اليها لغاية ذلك الحين .

نتج اسم « علماء نفس الأنا » من اهتمامهم النظري بالأنا ، ومن ابتعادهم عما يعتبر مركز اهتمام فرويد ، أي الهو ، والأهواء غير العقلانية التي تحرك الانسان دون وعي منه . ومنذ أن أعقب التقسيم الفرويدي الهو ـ الأنا ـ الأنا الأعلى ، الثنائية القديمة لنظم اللاوعي والسوعي بشكل خاص . بات مفهوم الأنا مركزياً للنظرية التحليلية .

وقد كان لاكتشاف الجوانب اللاواعية للأنا ، التي جعلت التقسيم السابق قليل الاستعمال ، هو الذي أثار ، من جملة عوامل أخرى ، ذلك التغيير الذي قام به فرويد للمصطلحات ، وللمادة نفسها الى حد ما .

يقدم كتاب آنا فرويد « الأنا والأولويات الدفاعية » (1964) أساساً آخر للادعاء بأن علم نفس الأنا كان تطوراً عضوياً للنظرية الفرويدية الكلاسيكية حيث كانت متجذرة بعمق .

يشير علماء نفس الأنا الى أن أعمال آنا فرويد لا تعبر بأي شكل عن موقفهم . لقد تابعوا تحقيقات فرويد الأولى حول الأوجه اللاواعية لعمل الأنا . وقدموا ، الاستشهادات التي تبين فرويد أباً لعلم نفس الأنا ؛ إلا أن اعلان هذه الأبوة ليس بهذا الحد من الشرعية بالنسبة لهارتمن ولمجموعته .

ففي حين أبدى فرويد اهتماماً متنامياً بالأنا ، فإن سيكولوجيته التحليلية بقيت مركزة على الدوافع اللاواعية التي تحرك السلوك ولهذا السبب كانت وستبقى دائماً « علم نفس الهو » .

ظهر « علم نفس الأنا » رسمياً في مقال لمؤسسة هاينز هارتمن ، نشر عام 1939 ، بعد سنة من وفاة فرويد . يضع هارتمن في هذا المقال « علم نفس الأنا ومشكلة التكيف » ، أسس نظام جديد / مركزاً اهتمامه على سيرورة التكيف . ويعبر بوضوح تام عن هدف مراجعته . « بدأ التحليل النفسي بدراسة المرضي والظواهر المحاذية لعلم النفس العادي ولعلم النفس - المرضي . في هذا العصر تركزت الأعمال التحليلية أساساً على الهو وعلى الدوافع الغريزية . . .

حالياً ، لا يشكّ أحد في قدرة التحليل على الادعاء بأنه علم نفس عام ، بالمعنى الأكثر اتساعاً للكلمة ، ومفهوم طرق العمل التي ينبغي اعتبارها تحليلية ، باتت أكثر اتساعاً وعمقاً وأكثر تمييزاً » .

هذا الاهتمام الجديد للتحليل النفسي كعلم نفس عام قاد علماء نفس الأنا الى تركيز اهتمامهم على ظواهر لم يلتفت اليها المحللون القدامى ، منها « هذه السيرورات وطرائق عمل الجهاز النفسي ، التي تؤدي إلى نتائج متكيفة » . أما الفرضية ، أساس التطور اللاحق لعلم نفس الأنا ، فهي ان أي تكيف مع المحيط ، وكل سيرورة تعلم ونضج ليست صراعاً . فتطور الادراك ، بما فيه الموضوع ، واللغة الداخلية ، وظواهر التذكر ، والانتاج ، وحتى مراحل التطور الحركي ، والسير ، والقفز ، وسيرورات النضج والتعلم كلها تحصل دون صراع . واقترح هارتمن فيما بعد تبني المفهوم الاحتياطي « الدائرة دون صراع الأنا » للدلالة على مجموع هذه الوظائف التي تمارس في كل لحظة ، تأثيراتها خارج مناطق الصراع العقلية . يلحظ علم نفس الأنا

دور الارادة ، ودور الطاقة الليبيدية « غير الجنسية » ، والطاقة التدميرية التي يُستمد منها طابعها العدواني ، الذي يعطي للأنا الطاقة الضرورية لممارسة وظائفها ، بما فيها وظيفة الارادة . وفي الوقت الذي تجعل هذه المفاهيم التركيز بعيداً عن القوى غير العقلانية ، التي تحدد ، وفقاً لفرويد ، الارادة وعمل الأنا ، تعتبر الطريقة التي يُعالج بها الهو والأنا طريقة أساسية أيضاً . يعتبر فرويد الهو « قِدْراً من الأهواء » غير المركبة ؛ ويرى ب . جيل ، مدعوماً بأغلب علماء نفس الأنا ، بأن للهو نفسها بنية إذا لم تكن منطقية فهي على الأقل ما قبل منطقية . والأنا والهو ليستا متناقضتين . لكنهما استمرار . مما يستتبع أن تكون الثنائية التي يراها فرويد بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع ، والطاقة المتحركة والطاقة المرتبطة ، والسيرورة الأولية والسيرورة الثانوية ، هي أيضاً استمرارية . ويُنظر اليها انطلاقاً من الأنا والهو كاستمرار تراتبي لقوى ولبنى موجودة على كافة مستويات التراتب . هذا الافتراض حول الاستمرارية ـ يحجب تماماً عنصر الديالكتيك في المفهوم الفرويدي . يشدد فرويد هنا ، كما في أي مكان آخر من عمله ، على الصراع بين المتناقضات وعلى الظواهر التي تواكب هذا الصراع . وقد تم التخلي عن طريقته الديالكتيكية لصالح وجهة نظر استبدلت الصراع بين المتناقضات بفكرة النمو العضوي داخل بنية تراتبية .

يبدو الطابع الامتثالي لعلم نفس الأنا أكثر وضوحاً في الطريقة التي أعاد فيها مؤيدو هذا العلم، النظر في النهايات الرئيسية لفرويد ، أكثر من النقاط النظرية التفصيلية . يعبر فرويد عن هدف علاجه وعن حصيلة تطور الإنسان بهذه الجملة الجريئة والشاعرية : « حيث تكون الهو يكون الأنا » . هذا تعبير عن إيمان فرويد بالعقل . إنه سبب وجود طريقته لتحرير الانسان بجعله اللاواعي واعياً . إلا أن هارتمن يدعي أن تأكيد فرويد كان غالباً « غير

مفهوم » : « إن ذلك لا يعني استمرار وجود أو إمكانية وجود ، إنسان عقلاني تماماً ؛ ان هذا لا يفرض سوى ميل تاريخي ثقافي ، وهدف علاجي » .

هذه هي الصيغة الوضعية لمشروع جذري . إن عدم وجود وعدم احتمال وجود انسان عقلاني تماماً ، هو وصف لميل أصبح بديهياً مع لفظة « تماماً » . إن ما كان مهماً لفرويد ، ليس التطور الأقصى للأنا بل أفضل ما يمكن أن يبلغه الانسان . وقد أقام مبدأ معيارياً على قاعدة نظريته عن الانسان ، التي تعتبر أن على الانسان أن يحاول استبدال الهو بالأنا بأقصى عمق ممكن ، لأنه بمقدار نجاحه في هذا العمل ، يتجنب الألم العصابي ، وهو ألم غير ضروري في الحياة . وهنا يكمن الفرق الدقيق بين فرويد ، الذي يضع معياراً للتطور الانساني ، وبين الوضعي الذي يلجأ إلى رمز فرويد كدلالة بسيطة عن « ميل تاريخي ـ ثقافي » ، نافياً الجوهر المعياري الجذري لبديهية فرويد التي تتطلب « واجب ـ الوجود » «devoir - être» .

كما يبرز الطابع الامتثالي نفسه في تأكيدات هارتمن التي تطال مفهوم الصحة العقلية . وينتقد هارتمن أولئك الذين « يطلقون أحكاماً متسرعة على مواصفات « الصحة المثالية » ، ويزعم أنهم يقللون من قيمة التعدد الكبير في الشخصيات ، الذي ينبغي ، حين نتحدث طبيعياً ، أن نعتبره ذو صحة جيدة ، ومن قيمة الأنماط العديدة في الشخصية الضرورية اجتماعياً » .

ماذا يعني « لنتحدث طبيعياً » ؟ إن عدم دقة لغة هارتمن ، تطرح جانباً أحد أهم موضوعات ميداننا ، وهو المعنى المزدوج للصحة العقلية . أحدهما يعود لعمل النظام النفسي بتعابير التطور الأمثل ؛ وأسمي هذا « مفهوماً إنسانياً » لأنه مركز على الانسان . إن صيغة فرويد التي ترى في الصحة القدرة على الحب والعمل ، هي عامة بعض الشيء ، إلا أنها تعني بوضوح أن شخصاً

يمتلىء كرهاً وميولاً تدميرية وغير قادر على الحب هو شخص غير معاق . أو ، كمثال أكثر تحديداً ، لا يصنف فرويد « معاق » الشخص الذي ينكص ـ تماماً إلى حد ما الى المرحلة السادية ـ الشرجية . ولكن ألن يكون لمثل هذا الشخص سلوكاً متكيّفاً في مجتمع من نمط خاص ؟ ألم يكن السادي فعالاً في النظام النازي ، بينما اللطيف غير متكيف البتة ؟ أليس الشخص المستلَب ، قليل الود ضعيف الشعور بالهوية ، أفضل تكيفاً في المجتمع التكنولوجي الحالي من شخص حساس ، ذي مشاعر عميقة ؟ عندما نتحدث عن الصحة في مجتمع مريض ، نستخدم مفهوم الصحة ، ومعنى آخر اجتماعي ، يعني التكيف مع المجتمع . إن المشكلة هي تحديداً الصراع بين « الصحة » بالتعابير الانسانية و« الصحة » بالتعابير الاجتماعية : إن شخصاً ما يمكن أن يكون متكيّفاً بشكل جيد في مجتمع مريض ، وذلك تحديداً لأنه مريض من الناحية الانسانية .

وهكذا إن تعبير « لنتحدث طبيعياً » يعني أن الشخصية المرغوبة من وجهة نظر المجتمع ، يحكم عليها بالمعافاة من وجهة نظر التحليل النفسي .

هنا ، غيّب هارتمن العنصر الأكثر أهمية ـ والأكثر جذرية ـ للنظام الفرويدي : نقد عادات البورجوازية وخاصماتها باسم الانسان وتطوره . وحين ماثل بين صحة « إنسانية » وصحة « إجتماعية » ، ونفى ضمناً المرض الاجتماعي ، بات على تعارض مع فرويد الذي يتحدث عن « عُصابات جماعية » وعن « مرض الجماعات المتحضرة » . لا يرى هارتمن أن القمع الجنسي الذي يمارس وسط البورجوازية الفيكتورية كان « معاق » ، بالمعنى الذي يستعمل فيه هذا التعبير ، لأن على البورجوازية أن تنمي طابعاً اجتماعياً في الاكتناز ، وفي اللذة المضادة ومواجهة الاسراف وذلك كقاعدة نفسية لشكل تراكم رأس المال الذي كان أساسياً لإقتصاد القرن التاسع عشر . لقد تحدث

فرويد باسم الانسان وانتقد الدرجة المألوفة للقمع الجنسي ، لأنها تساهم مباشرة في المرض العقلي .

لم تعد في منتصف القرن العشرين ، المشكلة في القمع الجنسي ، لأن الجنسية مع تطور مجتمع الاستهلاك ، باتت بحد ذاتها بضاعة استهلاكية ، وبات الميل للبحث عن اشباع جنسي مؤقت جزءاً من بنية الاستهلاك التي تلبي الحاجات الاقتصادية لمجتمع مصنع . وفي المجتمع الحالي ، تقمع دوافع أخرى : أي ان تعيش فعلياً ، وتحب وتكون حراً . وفي الواقع ، لو كان الناس اليوم أصحاء بالمعنى الانساني ، لكانوا ، أقل ، وليس أكثر ، قادرين على ممارسة دورهم الاجتماعي ؛ ولكانوا احتجوا على مجتمع مريض وطالبوا بتغييرات اجتماعية ـ اقتصادية تزيل الثنائية بين الصحة بالمعنيين الاجتماعي والانساني .

يشكل علم نفس الأنا مراجعة سهلة للنظام الفرويدي ، مراجعة لفكره ولمفاهيمه ـ إلا بعض الاستثناءات ـ. هذا النوع من المراجعة هو المصير الاعتيادي للنظريات والرؤى الجذرية والتحريضية . إن الأرثوذكسية تحفظ التعاليم بشكلها الأصلي ، وتحميها من النقد والجدال ، ولكنها « تعيد تفسيرها » ، وتشدد على أشياء مختلفة ، أو تضيف أخرى وتدعي انها جميعاً موجودة في كلمات المعلم . بهذه الطريقة تغير المراجعة فكر التعليم الأولي ، وتبقى « أرثوذكسية » . أما نمط المراجعة الآخر ، الذي اقترح تسميته « ديالكتيكي » ، فيراجع الصيغ « الكلاسيكية » بهدف الحفاظ على فكرها . مثل هذه المراجعة تبذل جهداً للحفاظ على جوهر التعلم الأصلي وتحرره من الفرضيات النظرية المشروطة بالعصر وبالقيود التي تنجم عنه . إنها تسعى لتحل بطريقة ديالكتيكية التناقضات الملازمة للنظرية الكلاسيكية ولتغيير النظرية بمعنى تطبيقها على موضوعات وتجارب جديدة .

يبدو ان المراجعة الأكثر أهمية هي التي لم يقم بها علم نفس الأنا . فلم يطور « علم نفس الهو » أي أنه لم يُسهم فيما يعتبر قلب النظام الفرويدي ، « علم اللاعقلاني » . انه لم يُسهم في مدّ معرفتنا بـالسيرورات الـلاواعية ـ والصراعات ، والمقاومات ، والتحويلات اللاواعية . ولكن ، وهو أمر مهم أيضاً ، لم يمارس علم نفس الأنا في ميدانه الخاص ، تحليلاً نقدياً وتحررياً .

إن الخطر الجدي الذي يهدد مستقبل الانسان ناتج ، في قسم كبير منه ، عن عجز هذا الأخير عن معرفة الطابع الخيالي « لحسه المشترك » .

يتشبث أغلب النـاس بفئات وأفكـار بالية وغير واقعيـة . ويعتبـرون « حسهم المشترك » هو العقل . ان « علم نفس أنا » جذري هو الذي يحلل ظاهرة الحس المشترك ، وأسباب تغييرها . باختصار ، انه يجعل من الامتحان النقدي للوعي الاجتماعي همه المركزي . ولكن علم نفس الأنا لم يهتم بهذه الأبحاث الجذرية ؛ بل اكتفى بتأملات مجردة يغلب على قسمها الأكبر طابع ما وراء علم النفس ، وهي لا تغني لا معرفتنا العيـادية ولا معـرفتنا النفس اجتماعية .

لقد شدد علم نفس الأنا فقط على الظواهر العقلية للتكيف ، وللتعلم ، والارادة ، الخ . (وهو موقف تقليدي يجهل ان الانسان المعاصر يعاني من عجزه عن إرادة مستقبله ، وان التعلم يجعله أكثر ، وليس أقل ، عمى) . هذا ، دون شك ، مجال تحقيقات شرعي تماماً وهام ، ساهم فيه باحثون أمثال ج . بياجيه ، ول . س . فيسوتسكي ، وك . بوهلر وغيرهم الكثير، وبصعوبة قصوى يساويهم أنصار علم نفس الأنا . لقد « رفع » هؤلاء التحليل النفسي الى مستوى الاحترامية الجامعية حين قالوا ، « نحن أيضاً » ، نعلم أن الليبيدو ليس كل شيء في نظام الانسان . بهذا ، صححوا بعض مبالغات النظرية التحليلية ، إلا أن ما يقولونه ليس جديداً إلا بالنسبة لأولئك الذين ظنوا أن

نظرية الليبيدو يمكن أن تشرح كل شيء .

لم يكتف علم نفس الأنا بأن يبدأ مراجعته بدراسة علم نفس التكيف ، وهو ذاته علم نفس تكيف التحليل النفسي مع علم اجتماع القرن العشرين ومع الفكر المسيطر في المجتمع الغربي . والبحث عن ملجأ في الامتثالية ،هو أمر مفهوم تماماً في عصر القلق والامتثالية العامة . إلا أن ذلك ، لا يشكل تقدماً ، بل تراجعاً في النظرية التحليلية . وفي الواقع ، يحرم ذلك ، التحليل النفسي ، من حيوية كانت في السابق عنصراً هاماً من عناصر الثقافة المعاصرة . وإذا كان تحليلي صحيحاً ، وجب التساؤل لمَ لم يطرد زعماء الحركة التحليلية علماء نفس الأنا من صفوفهم ، كما فعلوا ذلك مع غيرهم من التحريفيين . بدلاً من ذلك ، أصبح علم نفس الأنا ، المدرسة الرائدة داخل الحركة التحليلية ـ وما انتخاب هاينز هارتمن في 1951 على رأس الجمعية الدولية للتحليل النفسي إلا رمزاً معبراً عن هذا الوضع .

إن الجواب على هذا السؤال مزدوج . ففي الدرجة الأولى أراد علماء نفس الأنا تثبيت شرعيتهم بأي ثمن ، وذلك بوصفهم لمثليهم بأنهم فرويديين « شرعيين » . وبالدرجة الثانية اضطروا لتلبية الرغبة العامة في التكيف والاحترامية التي عبر عنها المحللون الرسميون . قدم علماء نفس الأنا ظاهرياً ، بمعرفتهم وموهبتهم خدمة جلى لحركة فقدت « قضيتها » ، وأهملت التطور الخصب « لعلم نفس الهو » . الذي كان يبحث عن معرفة نظرية ولا يريد أن يزعجه أحد في ممارسته غير النقدية للأفكار والعلاجات القديمة . لقد شكل علم نفس الأنا رداً مثالياً على أزمة التحليل النفسي ـ وهو رد مثالي إذا تخلينا عن الأمل في مراجعة جذرية ومنتجة تعيد الى التحليل النفسي قوته الأصلية .

مع ذلك ، تجدر الاشارة الى استثناءات في هذا الاستقبال الايجابي

لتحليل الأنا بين الغالبية الأرثوذكسية . فمثلاً س . ناشت S. Nacht ، أحد المحللين الأرثوذكس المرموقين ، قدم نقداً لعلم نفس الأنا ، قريب جداً من ذلك الذي قدمته . وفي ندوة عن « التأثيرات المتبادلة على تطور الأنا والهو » يقول ناشت : « ان محاولة رفع التحليل النفسي الى مستوى علم نفس الأنا ، كما يرغب في ذلك هارتمن ، وأودبيه ، ودي سوسيير تبدو لي مرحلة عقيمة ونكوصية ، حتى لا أقول أكثر من ذلك ، إذا كانت تهدف لتغيير منهجيتنا » . مع العلم انني أفترق عن ناشت في كثير من النقاط ، واتفق معه في اعتبار علم نفس الأنا تراجعاً بالنسبة لجوهر التحليل النفسي .

رغم بعض الأعراض المقلقة ، فلا يبدو أن التحليل النفسي في طريق الاحتضار . إلا أننا يمكن أن نتوقع موته إذا لم يغير اتجاهه . بهذا المعنى يجب أن نفهم ما نسميه هنا « أزمة التحليل النفسي » . وعلى غرار أي أزمة أخرى ، تتضمن هذه الأزمة تخييراً : إما ذبول بطيء ، وإما تجدد خلاق . لا أحد يستطيع القول مقدماً ما هو المخرج ، ولكن هناك بعض التباشير . فقد بات أكثر وضوحاً أن الأزمة الحالية التي تجتازها الانسانية ، تتطلب لكي نفهمها ونساهم في حلها ، معرفة عميقة بردود الفعل الإنسانية ، والتحليل النفسي في هذا المجال يمكن أن يقدم اسهامات هامة . وإذا كنا مهتمين فعلاً بالبحث ، فإن التحليل النفسي هو أحد المجالات الأكثر إثارة وتطلباً تماماً كالبيولوجيا والفيزياء ، خصوصاً بالنسبة لأولئك الذين يجمعون الى التفكير الثاقب والنقدي القدرة على ملاحظة السيرورات النفسية المرهفة التي ينبغي التواصل معها كي يتسنى ممارسة الملاحظة .

ختاماً ، إن التجديد الخلّاق للتحليل النفسي غير ممكن إلا إذا تحول من امتثاليته الوضعية وأصبح من جديد نظرية نقدية وتحريضية ، ضمن فكر إنساني جذري . هذا التحليل النفسي المُراجَع سيستمر في الغوص الى

الأعماق . إلى عالم اللاوعي الخفي ، وينتقد كل ما يؤدي في المجتمع إلى تشويه الانسان ، ويهتم بالسيرورات التي تؤدي إلى تكييف المجتمع لحاجات الانسان ، لا تكييف الانسان للمجتمع . وبخصوصية أكثر ، يتفحص الظواهر السيكولوجية التي تشكل مرض المجتمع المعاصر : الاغتراب ، القلق ، الوحدة ، الخوف من الأحاسيس العميقة ، نقص النشاط ، وقلة الفرح . هذه الأعراض احتلت السدة المركزية التي كان يشغلها القمع الجنسي في زمن فرويد ، وعلى النظرية التحليلية ان تصاغ بطريقة تسمح بفهم الجوانب اللاواعية لهذه الأعراض والشروط المَرَضية للمجتمع وللعائلة التي تولدها .

سيدرس التحليل النفسي بشكل خاص « علم أمراض السوي » ، والانفصام المزمن غير الحاد في الشخصية الذي يتلازم مع المجتمع التكنولوجي والمصنّع اليوم وغداً .

الفصل الثاني

نموذج الانسان ومحدداته الاجتماعية
عند فرويد

لكي نقيّم الأساس الاجتماعي لأفكار فرويد ، من المفيد أن نعرف منذ البداية ان فرويد كان ناقداً ليبرالياً للمجتمع البورجوازي ، بالمعنى الذي كان عليه المصلحون الليبراليون عموماً . لقد رأى ان المجتمع يحمّل الانسان آلاماً لا فائدة منها ، تخلّف مضاعفات بدلاً من التحسن المنشود. ورأى أن هذه القسوة غير المفيدة ، كما تبرز في ميدان الأخلاق الجنسية ، تؤدي إلى تكوين العصاب ، الذي كان يمكن تجنبه في حالات كثيرة ، لو كان الموقف أكثر تسامحاً . (الإصلاحات على المستوى السياسي ، وعلى المستوى التربوي ، هي ظواهر متوازية) . ولكن فرويد لم يكن على الاطلاق ناقداً جذرياً للمجتمع الرأسمالي . لم يتساءل أبداً عن الأسس الاجتماعية ـ الاقتصادية لهذا المجتمع ، ولم ينتقد أيديولوجياته ـ باستثناء تلك الخاصة بالجنسية .

فيما يتعلق بمفهوم فرويد نفسه عن الانسان ، من المهم أن نبيّن في بادىء الأمر ، أن فرويد المتجذر في فلسفة الانسانية والأنوار ـ يبدأ بتصور وجود الانسان كما هو ـ إنسان عالمي ، ليس فقط الإنسان كما يبدو من خلال مختلف الثقافات ولكنه الفرد الذي تطلق على بنيته أحكاماً تجريبية صالحة بشكل عام . فرويد ، على غرار سبينوزا قبله ، بنى « نموذجاً للطبيعية الانسانية »

يمكن انطلاقاً منه أن نشرح ونفهم ليس العصاب فقط بل كافة الأشكال ، والامكانيات والحاجات الأساسية للانسان .

ما هو هذا النموذج الفرويدي ؟

يرى فرويد الانسان كنظام مغلق تحركه قوتان : دوافع حفظ الذات والدوافع الجنسية . تتجذر هذه الأخيرة في سياق فيزيولوجي ـ كيميائي يتطور وفقاً لدائرة من المراحل المتعاقبة . تزيد المرحلة الأولى التوتر والقلق ، وتقلّص الثانية هذا التوتر المتراكم ليظهر ما يُحس به ذاتياً ، على أنه « لذة » . الانسان في المقام الأول ، كائن معزول ، همّه الأول الاشباع الأقصى لأناه ولفائدته الليبيدية . إنسان فرويد هو الانسان ـ الآلة الذي يتحرك ويتأثر فيزيولوجياً .

ولكن في المقام الثاني ، الإنسان كائن اجتماعي أيضاً ، لأنه بحاجة لأشخاص آخرين لاشباع دوافعه الليبيدية ، ودوافع حفظ الذات على حد سواء . الطفل بحاجة إلى أمه (وهنا، وفقاً لفرويد ، تسلك الرغبات الليبيدية طريق الحاجات الفيزيولوجية) .

الراشد يحتاج لشريك جنسي . بعض المشاعر كالحنان والحب تعتبر ظواهر ناتجة عن الاهتمامات الليبيدية ومرافقة لها . وهكذا يحتاج الأفراد الى بعضهم البعض لاشباع دوافعهم المتأصلة في العالم الفيزيولوجي . ليست علاقة الانسان مع الآخر علاقة أولية ، بل انه يخلق فيها بعد مثل هذه العلاقات ، إما بالاكراه وإما بالإغواء .

إن انسان فرويد الجنسي شبيه بالانسان الاقتصادي الكلاسيكي . فكلاهما معزول ويكتفي بنفسه وعليه أن يقيم علاقة مع الآخر ليتسنى لهما اشباع حاجاتها . حاجات الانسان الاقتصادي هي حاجات اقتصادية تشبع

في تبادل الخيرات في سوق الاستهلاك . وحاجات الانسان الجنسي هي حاجات فيزيولوجية وليبيدية ، تشبع ، عادة ، بعلاقات تبادلية بين الجنسين . في الحالتين يبقى الأفراد غرباء عن بعضهم البعض ، لا يربطهم سوى الهدف المشترك في إشباع الدوافع . هذا التحديد الاجتماعي للنظرية الفرويدية من خلال فكر اقتصاد السوق لا يعني أن النظرية خاطئة ، إلا إذا كانت تدعي أنها تصف وضعية الانسان كما هو ؛ أي كوصف للعلاقات ما بين الأفراد في المجتمع البورجوازي ، فتكون مقبولة من غالبية الناس .

إلى هذا التصريح ذي الطابع العام ، يجب أن نضيف نقطة هامة فيما يتعلق بالمحددات الاجتماعية لمفهوم فرويد حول الدوافع . كان فرويد تلميذاً للفيزيولوجي فون بردك ، أحد أبرز ممثلي المادية الميكانيكية ، خصوصاً في شكلها الألماني . هذا النوع من المادية قام على أساس أن كافة الظواهر النفسية لها جذورها في بعض السيرورات الفيزيولوجية وان بالامكان شرحها وفهمها تماماً إذا عرفنا هذه الجذور . احتاج فرويد في بحثه عن أصل الاضطرابات النفسية ، إلى موضوع فيزيولوجي للدوافع ؛ والعثور عليه في الجنسية كان حلاً مثالياً . لأن هذا الحل يناسب متطلبات الفكرة المادية الميكانيكية وبعض الاكتشافات العيادية على مرضى عصره وطبقته الاجتماعية . ليس من المؤكد أن هذه الاكتشافات خلقت لدى فرويد طابعاً عميقاً لو لم يكن فكره قد تطور ضمن إطار فلسفته ، إلا أن الشك لا يساورنا في أن فلسفته كانت عاملاً حاسماً في نظريته عن الدوافع ، أي أن من يعتمد فرضيات فلسفية مختلفة فسيقدم هذه الاكتشافات بنوع من الشكوكية . Scepticisme

إن إحتمال تطبيق هذه الشكوكية على الصيغة الجازمة لنظريات فرويد ، التي تعتبر أن العوامل الجنسية تلعب دوراً حاسماً في بعض الاضطرابات

العصابية ، هو أقل من احتمال تطبيقها على صيغة التأكيد بأن جميع أنواع العصاب والسلوك الانساني برمته يحددها الصراع بين الدوافع الجنسية ودوافع حفظ الذات .

تعكس أيضاً نظرية الليبيدو عند فرويد وضعها الاجتماعي على مستوى آخر . فهي قائمة على مفهوم النقص أو الحاجة pénurie ؛ وتفترض أن الجهود الانسانية كافة نحو اللذة تصدر عن الحاجة للتخلص من التوترات المؤلمة ، ولا تفترض أن اللذة ظاهرة شائعة تتجه نحو تكثيف وتعميق التجارب الانسانية . مبدأ الحاجة هذا يميز فكر الطبقات الوسطى ، ويذكر بمالتوس ، وبنجامين فرانكلن ، أو بأي رجل أعمال في القرن التاسع عشر . انه ، مع فضيلة الاقتصاد ، مبدأ شديد التعقيد ؛ لنقل فقط أنه يعني أساساً أن كمية الحيزات محددة بالضرورة ، وان اشباعاً متساوياً بالتالي للجميع لا يمكن تحقيقه لأن الوفرة الحقيقية غير ممكنة ؛ كما يعني أن تصبح الحاجة ، في الواقع ، مثيراً لأهم النشاطات الانسانية .

بالرغم من هذه المحددات الاجتماعية ، تبقى نظرية الدوافع الفرويدية مساهمة أساسية في نموذج الانسان .وحتى لو كانت نظرية الليبيدو بحد ذاتها غير صحيحة ، يمكن القول انها التعبير الرمزي لظاهرة أكثر عمومية ، وهي أن السلوك الانساني نتاج قوى ، رغم عدم وعي الانسان بها عموماً ، تثيره ، وتحركه ، وتقوده نحو الصراعات . ان الطبيعة الجامدة نسبياً للسلوك الانساني مخطئة . وهي ليست جامدة إلا لأن نظام القوى الذي يولدها يبقى كما هو ، ويستمر كذلك طالما لم تتغير الشروط التي تولد هذه القوى . ولكن عندما تتبدل هذه الشروط ، الاجتماعية أو الفردية ، يفقد نظام القوى جموده ، وبالتالي نموذجه عن السلوك الثابت ظاهرياً .

رفع فرويد ، بفهومه الديناميي للطبع ، علم نفس السلوك من المستوى

الوصفي الى مستوى العلم . فأظهر الانسان كبطل درامي ، رغم كونه موهوب ذو مستوى متوسط ، فهو بطل لأنه يقاوم بشغف ليكتشف معنى لقدومه الى هذه الدنيا . إن المأساة الفرويدية، عقدة أوديب ، يمكن أن تكون صياغة بورجوازية ، أقل خطراً ، لقوى أكثر تمهيدية من المثلث الجنسي الذي يصفه أب - أم - ابن : لكن فرويد أعطى هذا المثلث البعد الدرامي للاسطورة .

طغت نظرية الدوافع هذه على فكر فرويد حتى العشرينات . بعد 1920 دخل فكره في مرحلة جديدة ، أدت الى تغيير أساسي في مفهومه عن الانسان : فحل الصراع الرئيسي بين « غرائز الحياة » (ايروس) و« غرائز الموت » ، محل التعارض بين دوافع الأنا والدوافع الليبيدية . فغرائز الحياة التي تضم في الوقت نفسه دوافع الأنا والدوافع الجنسية تتعارض مع غرائز الموت ، التي تعتبر مصدراً للتدمير الانساني ، الموجه اما الى الفرد ذاته ، واما إلى العالم الخارجي . هذه الدوافع الرئيسية تتشكل بطريقة مغايرة كلياً لسابقاتها . فهي بالدرجة الأولى ، ليست محصورة في منطقة خاصة من المتعضي organisme ، كما هي حال الليبيدو في المناطق الجنسية . كما أنها لا تتبع نموذج السياق « الهيدروليكي » : توتر متصاعد ← عدم لذة ← ارتياح ← لذة ← توتر جديد . . . الخ . لكنها ملازمة للانسجة الحية كافة ، وتمارس اثارة خاصة . إن قوتها التحريضية ليست أقل قوة من الغرائز التي تعمل وفقاً للنموذج الهيدروليكي . إن « أروس » لا يتتبع أيضاً مبدأ العودة الى الحالة الأصلية التي جعلها فرويد إطاراً لكل الغرائز . إن ايروس يميل للاتحاد والتكامل . أما غريزة الموت فتذهب في اتجاه مضاد ، نحو التفسخ والتدمير . هذان الدافعان يتحركان معاً داخل الانسان ، يتصارعان ويتمازجان ، حتى تبدو في النهاية ، غريزة الموت هي الأقوى ، وتشهد انتصارها في موت الفرد .

يكشف هذا المفهوم الجديد للدوافع ، تغييرات رئيسة في نمط التفكير الفرويدي ، يمكن أن نؤكد أنها ترتبط بتغييرات اجتماعية أساسية .

إن المفهوم الجديد للدوافع لا يتبع نموذج الفكرة المادية الميكانيكية ؛ بل يمكن اعتباره كمفهوم يتجه نحو الحيوية Vitalisme البيولوجية ، وهو تطور يناسب اتجاهاً عاماً للفكرة البيولوجية في هذا العصر .

إلا أن ما هو أكثر أهمية هو تقدير فرويد الجديد لدور التدمير الانساني . إنه لم ينس العدوانية في نموذجها النظري الأول . بل اعتبر العدوانية عامل مهم ، ملحق بالدوافع العدوانية أو بدوافع حب الذات . في النظرية الجديدة ، تصبح العدوانية منافسة ، وبالتالي انتصاراً لليبيدو ولدوافع الأنا . إن الإنسان لا يستطيع أن يمنع نفسه من الرغبة في التدمير ، لأن الميل التدميري متجذر في تكوينه البيولوجي . إن باستطاعته تعديل هذا الميل الى حد ما ، لكنه لا يستطيع سلبه كل قواه . إنه يواجه ثنائية التدمير الموجه إما نحو ذاته ، وإما نحو العالم الخارجي . وليس عنده أي حظ في الخلاص من هذا الصراع المأساوي .

ثمة أسباب وجيهة ، تدفعنا للافتراض بأن مفهوم فرويد الجديد حول التدمير ، يستمد أصوله من تجربة الحرب العالمية الأولى . هذه الحرب ، زعزعت أسس التفاؤل الليبرالي الذي انجذب اليه فرويد في القسم الأول من حياته . لقد ظنت الطبقات الوسطى ، حتى 1914 أن العالم يتجه سريعاً نحو حالة واسعة من الاطمئنان والانسجام والسلام . وبدا ان « ظلامية » القرون الوسطى تتبدد من جيل الى جيل . وإن العالم ، أو على الأقل أوروبا ، ستشبه بعد خطوات ، شوارع عاصمة مضيئة وآمنة . وفي غمرة الحبور البورجوازي من العصر الجديد ، تم بكل سهولة ، تجاهل حقيقة هذه الصورة بالنسبة لأغلبية عمال وفلاحي أوروبا ، وحتى بالنسبة لسكان آسيا أو افريقيا . إن

حرب 1914 دمرت هذا الوهم . من اندلاعها الى استمرارها وقسوتها .

إن فرويد الذي أيد انتصار القضية الألمانية خلال الحرب ، لاعتباره انها قضية حقة ، كانت الصدمة على المستوى النفسي بالنسبة اليه ، أكثر عمقاً منها لدى الشخص العادي ، الأقل حساسية . لقد أحس ، على الأرجح ، أن التفاؤل الذي ساد في عصر الأنوار كان وهماً ، واستنتج أن الانسان ، بطبيعته ، مهيأ للتدمير . ولأن فرويد كان مصلحاً(1) ، فقد صدمته الحرب بقسوة . ولأنه لم يكن ناقداً جذرياً للمجتمع ، ولا حتى ثورياً ، فقد كان مستحيلاً بالنسبة اليه أن يتوقع تغييرات اجتماعية أساسية . فلم يبق أمامه إذن سوى اكتشاف اسباب المأساة داخل طبيعة الانسان(2) .

إن فرويد على المستوى التاريخي ، كان صورة انتقالية ، ينتمي الى فترة من التغيرات الجذرية للطابع الاجتماعي . فكان متفائلاً بمقدار انتمائه الى القرن التاسع عشر ، وكان مفكراً من عصر الأنوار . أما بانتمائه الى القرن العشرين فكان رمزاً للتشاؤم ، يائساً من مجتمع يعيش تحولات سريعة وغير متوقعة . ومن المحتمل أن تشاؤمه قد تضاعف بسبب معاناته القاسية والمؤلمة من المرض الذي لازمه فترة طويلة حتى موته ، والذي تحمله ببطولة نادرة ؛ كما من المحتمل أن يكون سبب ذلك الخيبة التي أصابته من انشقاق أفضل أتباعه ، أدلر ، يونغ ، ورانك . مهما يكن ، فإنه لم يسترجع أبداً تفاؤله المفقود . لكنه من جهة ثانية ، لم يستطع ، أو لم يرغب ، أن ينقطع تماماً عن فكرته الأولى . ويبدو لهذا السبب أنه لم يحل مطلقاً ذلك التناقض بين مفهومية

---

(1) E. Fromm. Sigmund Freud's Mission, New York. Harper and Row, 1959

(2) عبّر فرويد عن تشاؤمه هذا في كتابه « قلق في الحضارة » حيث يرسم للانسان صورة الكسول الذي يحتاج دائماً الى رؤساء أقوياء .

القديم والجديد عن الانسان . إن الليبيدو القديم يتغطى بالايـروس ، كما تتغطى العدوانية القديمة بغريزة الموت ، ولكن ذلك ، وللأسف ، ليس رتقاً نظرياً .

إن النمـوذج الفرويـدي عن الانسان ، يعـطي أيضاً أهميـة كبيـرة الى ديالكتيك العقلانية واللاعقلانية . إن أصالة وعظمة الفكرة الفرويدية تظهر هنا بطريقة واضحة . فوراثته لمفكري عصر الأنوار ، جعلت منه عقلانياً يؤمن بسلطة العقل وبقوة الأراء الانسانية .

لكنه مع بداية عمله ، فقد برآته العقلانية ، واعترف بقوة اللاعقلانية الانسـانية ، وبضعف العقـل والارادة . ولم يتجنب مطلقـاً التعارض بين المبدأين ، بل صاغ ، ديالكتيكياً ، تركيباً جديداً . هذا التوليف بين الفكرة العقلانية لعصر الأنوار وشكوكيه القرن العشرين ، تم التعبير عنه في مفهومه للاوعي . إذا كان كل ما هو حقيقي واعياً ، يصبح الانسان كائناً عقـلانياً حقاً ، لأن تفكيره العقلاني سيلي قوانين المنـطق . لكن القسم الغالب من تجربته الداخلية غير واع ، ولا يمكن أن يخضع بالتالي لمراقبة المنطق ، والعقل والارادة . ان اللاعقلانية الانسانية هي التي تطغى على اللاوعي . والمنطق يحكم الوعي . ولكن ، وهذا أساسي ، ان اللاوعي هو الذي يقود الوعي ، وبالتالي السلوك الانساني. بهذا المفهوم لتحديد الانسان من خلال اللاوعي ، استعاد فرويد ، دون قصد ، إحدى أطروحات سبينوزا . لكن الفارق بينهما أنها كانت هامشية عند سبينوزا ، وأصبحت مركزية عند فرويد .

إن فرويد لم يحل ذلك التعارض بطريقة جامدة تسمح لقسم بالسيطرة على الآخر . فلو أعلن انتصار العقل لبقي فيلسـوفاً لـلأنوار ؛ ولـو أعطى اللاعقلانية دوراً رئيساً وحاسماً ، لأصبح محافظاً رومانطيقياً ، مثل الكثير من المفكرين النافذين في القرن التاسع عشر . رغم أن الانسان يتأثـر بقوى لا

عقلانية ـ الليبيدو ـ خاصة في مراحله ما قبل التناسلية ، فإن أناه ـ عقله وإرادته ـ ليست دون قوة .

إن سلطة العقل تظهر أولاً من خلال قدرة الانسان على إدراك لا عقلانيته بفضل العقل . هكذا أسس فرويد « علم اللاعقلانية الانسانية » ، النظرية التحليلية . لكنه لم يتوقف عند النظرية ، وإذا استطاع الانسان في السياق التأملي أن يعي لا وعيه ، فإنه يستطيع أيضاً أن يتحرر من سيطرة رغباته اللاواعية ؛ وبدلاً من أن يقمعها ، يستطيع مواجهتها ، أي يمكن له تقليص قوتها والسيطرة عليها بإرادته . وهذا ممكن ، كما يظن فرويد ، لأن أنا الانسان الراشد أكثر قوة من أنا الطفل الصغير . إن طريقة فرويد العلاجية ترتكز على الأمل بتخطي ، أو على الأقل بتقليص الدوافع اللاوعيه التي تتحرك سراً ، والتي لا تزال خارج سيطرة الانسان . تاريخياً ، يمكن أن نعتبر نظرية فرويد ، توليفاً خصباً للعقلانية والرومانسية ، إن القدرة الخلاقة لهذا التوليف هي من إحدى الأسباب التي أعطت للفكرة الفرويدية ، فيما يبدو ، تأثيراً بارزاً في القرن العشرين . إن هذا التأثير ليس نتيجة اكتشاف فرويد لطريقة جديدة في علاج العصاب ، وليس بالتأكيد نتيجة دوره في الدفاع عن الجنسية المقموعة .

ويمكن أن يقال الكثير حول الفرضية التي تعتبر أن السبب الأهم لتأثيره على الثقافة ، هو هذا التوليف الذي أكد خصوصيته الارتداديين الشهيرين من يونغ وادلر . لقد بدأ كلاهما التوليف الفرويدي ، وعادا الى التعارضات الأصلية . لقد صاغ آدلر ، الذي انغمس في تفاؤليه الطبقات الوسطى ، نظرية عقلانية متفائلة لا ترى إلا جانباً واحداً من الأمور . لقد ظن أن المعاقين وراثياً هم شرط القوة ، وان إدراك الانسان الفكري للوضعية التي يعيش فيها ، يحرره ويقضي على مأساته .

أما يونغ ، فكان رومانطيقياً يرى في اللاوعي مصدر كل قوة الانسان .

وكان يقر بغنى وعمق الرموز والأساطير ، أكثر من فرويد الذي بقي أسيراً للنظرية الجنسية . لكن أهدافهما كانت متناقضة . فقد أراد فرويد فهم اللاوعي لاضعافه والسيطرة عليه ، أما يونغ فأراد منه حيوية مضاعفة . إن اهتمامهما باللاوعي ، قرّبهما لفترة من الزمن ، دون أن يعلما أنهما يتقدمان باتجاهين متضاربين . وحين توقفا لحظة في منتصف الطريق ، لمناقشة اللاوعي ، وقعا في وهم الاقتراب من الاتجاه الواحد .

إن الطريقة التي عالج بها فرويد الصراع بين جبرية ولا جبرية الارادة ، لها علاقة وثيقة بالتوليف الذي قام به بين العقلانية واللاعقلانية . لقد كان فرويد جبرياً « فالانسان بالنسبة اليه ليس حراً لأنه مسير باللاوعي ، بالذات ، le Soi والأنا الأعلى . ولكن الإنسان ، وهذه الـ « ولكن » شديدة الأهمية بالنسبة لفرويد ، ليس مسيراً تماماً . فبفضل الطريقة التحليلية يمكنه أن يتوصل الى السيطرة على اللاوعي . بهذا الموقف التعاقبي ، الذي يشبه في جوهره موقف كل من سبينوزا وماركس ، يحقق فرويد توليفاً آخر ، شديد الخصوبة بين القطبين المتقابلين ، هل يرى فرويد في العامل الأخلاقي قسماً أساسياً في نموذجه عن الإنسان ؟ إن الجواب هو لا . إن الانسان يتقدم تحت تأثير مصلحته التي يفرضها اشباعه الأقصى لدوافعه الليبيدية ، شرط ألا تهدد مصلحته في حفظ الذات « مبدأ الواقع » . إن المشكلة الأخلاقية ، التقليدية في الصراع بين الأنانية والغيرية قد اختفت عملياً . إن الأنانية هي الليبيدو والراحة المادية . وليس ضرورياً جداً أن نبرهن ، أن فرويد يتبنى في هذه الصورة الأنانية عن الانسان ، الأفكار الأساسية للفكر البرجوازي . إلا أنه من الخطأ أن نستنتج أن فرويد ينفي تماماً وببساطة وجود الوعي كعنصر فعلي في نموذجه عن الطبيعة الانسانية . إن

فرويد يعترف بسلطة الوعي ، لكنه « يشرح » الوعي ، وبهذا يحرمه من أي قيمة موضوعية . وتفصيلاً يقول ، إن الوعي هو الأنا الأعلى ، الذي يُعتبر رداً على أوامر الأب (أو الأنا الأعلى للأب) التي يتماهى معها الصبي الصغير ، عندما يتأثر بقلق خصائي ، ويتجاوز تطلعاته الأوديبية . إن هذا الشرح يستند الى عنصري الوعي : عنصر الشكل ، أي « كيف » تشكل الوعي ، وعنصر الجوهر الذي يتضمن محتويات الوعي . لأن القسم الأساسي من المعايير الأبوية ومن الأنا الأعلى ، مقنن اجتماعياً ، أو بتعبير أدق ، لأن الأنا الأعلى ليس سوى النموذج المشخص للمعايير الاجتماعية ، يؤدي شرح فرويد ، إلى نسبية للمعايير الأخلاقية كافة . لكل معيار دلالة ، لا بسبب مصداقية مضمونه ، بل بسبب الآلية النفسية التي يتم قبوله بها . إن الخير هو ما تأمر به السلطة التي أصبحت داخلية ، والشر هو ما تمنعه . إن فرويد محق ، دون أدنى شك ، طالما أن المعايير التي يعتبرها العديد من الناس ، معايير أخلاقية ، ليست ، في قسمها الأكبر ، سوى ما أقره المجتمع من أجل استمراره الأفضل . من وجهة النظر هذه ، تصبح نظرية فرويد نقداً هاماً للأخلاقية السائدة ، كما تكشف نظريته في الأنا الأعلى طابعها الحقيقي . لكن ، من المحتمل أنه لم يهدف إلى هذا الجانب النقدي في نظريته ، ولم يكن يقصده . فهو لم يجعل لنظريته « منحى » نقدياً ، ولم يكن باستطاعته ذلك ، لأنه كان قليل الاهتمام بمعرفة ما إذا كان مضمون بعض المعايير يتجاوز بنية المجتمع ليتطابق بشكل أفضل مع متطلبات الطبيعة الانسانية ومع قوانين تطور الانسان .

لا يمكننا الحديث عن انتروبولوجية فرويد ، دون مناقشة حالتين خاصتين : الرجل والمرأة من جهة ، والطفل من جهة ثانية .

يعتبر فرويد ، ان الذكّر وحده كائن انساني تام . أما المرأة فهي رجل

ناقص تعرض للخصاء . إنها تتألم من هذا المصير ، ولا يمكنها أن تسعد الا إذا تجاوزت نهائياً « عقدة الخصاء » ، يقبولها طفلاً وزوجاً . لكنها تبقى أدنى على مستويات أخرى ؛ فهي أكثر نرجسية وأقل انقياداً للوعي من الرجل . هذه النظرية الغربية التي تعتبر نصف العرق الانساني ليس سوى نسخة ناقصة عن النصف الآخر ، تتبع في انطلاقتها أفكار المرحلة الفيكتورية التي تعتبر أن رغبات المرأة تقتصر أساساً على الحمل ورعاية الأولاد ، وعلى خدمة الرجل . لقد عبّر فرويد بوضوح عن هذه الفكرة الفيكتورية ، عندما قال ان « الليبيدو مذكر » . إن الاعتقاد بهذا المفهوم الفيكتوري عن المرأة ، وانها لا تملك جنسية خاصة ، ليس سوى إحدى التعبيرات عن المفهوم الأبوي للتفوق الطبيعي للرجل على المرأة .

إن الذكَر في الايديولوجية الأبوية ، أكثر عقلانية ، وواقعية ، ومسؤولية من المرأة ، وهو بالتالي مهيأ طبيعياً ليكون قائداً لها . إن ردة فعل فرويد على طلب المساواة السياسية والاجتماعية للنساء ، التي عبر عنها ج. س. ميل ، المفكر الذي يقدّره كثيراً ، تبين مدى مشاركة فرويد لوجهة النظر الأبوية . فبالنسبة اليه ، كان ميل وبكل بساطة « مجنوناً » ؛ لم يكن باستطاعة فرويد أن يتصور أن زوجته المحبوبة يمكن أن تنافسه ، بدلاً من أن تبقى في ظل رعايته .

إن لآراء فرويد الأبوية انعكاسين جديين على نظريته . الأول عدم قدرته على الاعتراف بطبيعة الحب الشهوي القائم على تناقض الذكر - الأنثى ، الذي لا يتحقق إلا إذا تساوى الرجل والمرأة رغم اختلافهما . وهكذا تركز نظامه بأسره على الحب الجنسي غير الشهوي . وحتى في نظريته الأخيرة ، إنه لا يطبق تعبير ايروس (غريزة الحياة) إلا على سلوك الكائن الحي عموماً ، لكنه لا يشمل به بُعد الذكر والأنثى ، ويجعل ايروس والجنسية متساويان ، رغم التناقض بينهما .

الإنعكاس الثاني ، إن فرويد طيلة القسم الأكبر من حياته ، أهمل تماماً

العلاقة الأصلية بين الطفل (الصبي والبنت) والأم ، وطبيعة الحب الأمومي ، والخوف من الأم . إنه لم يتصور علاقة عميقة مع الأم خارج الاطار الأوديبي ، عندما يكون الطفل رجلاً صغيراً ، الأم بالنسبة اليه موضوعاً جنسياً ، كما هي بالنسبة للأب ، والخوف مصدره الأب ، وليس الأم . وفي أواخر حياته فقط ، بدأ فرويد بملاحظة الصلة الأصلية ، ولكن دون أن يعيرها ، على أي حال ، جل أهميته . ويبدو ، إذا استثنينا القمع الناتج عن تثبته الأمومي ، ان آراء فرويد الأبوية لم تسمح له بإدراك أن المرأة ـ الأم ، هي الصورة القوية التي يتعلق بها الطفل .

لقد تبنى جميع المحللين تقريباً نظريات فرويد عن الجنسية وعن دور الأم الثانوي رغم البداهة الصارخة لنقيض ذلك .

إن التأكيد هنا ، كما في أي مكان آخر ، على الصلة بين النظرية ومحدداتها الاجتماعية لا يعني طبيعياً ، أن النظرية خاطئة ؛ ولكن إذا دققنا في النتائج العيادية ، فإن هذه الأخيرة لا تطابق نظرية فرويد . إنني لا أستطيع مناقشة هذه النقطة هنا ، ولكن العديد من المحللين ـ بدءاً من أعمال الرواد ـ ككارن هورني تناولوا هذه المسألة وتوصلوا الى نتائج عيادية تناقض الفرضية الفرويدية . وبشكل عام ، لا يمكننا القول الا ان نظرية فرويد في هذا الميدان المشحون بالتخيل ، لا تتضمن إلا جزءاً يسيراً من الحقيقة ، لأن التأثير الأبوي على فرويد ، كان فيما يبدو شديداً جداً(*) .

إن صورة الطفل لدى فرويد ، مختلفة تماماً . وهو مثل المرأة ، موضوع قهر واستغلال من جانب الأب عبر التاريخ . لقد كان ، مثل العبد والمرأة ، مُلكاً للرجل ـ الأب ، الذي « وهبه » الحياة ، ويستطيع أن يفعل به ما يشاء ، كما يفعل مع أي شيء آخر يملكه . (إن مؤسسة التضحية بالأطفال ، التي

(*) راجع : اريك فروم ـ فرويد تحليل لشخصيته وتأثيره ـ ترجمة د. طلال عتريسي . منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر .

كانت واسعة الانتشار عبر العالم ، هي إحدى التعبيرات عن هذا الوضع) .

إن الأطفال أدنى درجة أيضاً من العبيد والنساء . فقد شن النساء حرب عصابات ضد النظام الأبوي على طريقتهم ، كما ثار العبيد أيضاً بطريقة أو بأخرى . لكن اضطراب السلوك ، وفقدان الشهية للطعام ، والتبول ، ليست من الأسلحة التي تطيح بنظام ما . إن النتيجة الوحيدة لذلك ، ان يصبح الطفل بالغاً معاقاً ، خبيثاً غالباً ، يثأر من أطفاله مما تعرض له .

كان الطفل مستغلاً ، مقموعاً ، مهيمناً عليه ، لا بطريقة جسدية قاسية ، بل نفسياً . إن الراشد يطلب من الطفل إشباع رغبته في أن يكون مطاعاً ، والتكيف مع مزاجه . . . ان المسألة الهامة ، هي أن الراشد لا يحمل الطفل محمل الجد . فهو لا يمتلك حياة نفسية خاصة ، انه ورقة بيضاء يحق للراشد أن يكتب عليها ما يشاء . لذا ترافق ذلك مع التفكير بصوابية الكذب على الطفل . وإذا كان الكذب على البالغ يستوجب الاعتذار ، فلا فائدة من الاعتذار لطفل ، لأن هذا الأخير ليس إنساناً حقيقياً في نهاية المطاف . ينطبق المبدأ نفسه تجاه البالغين ، عندما يتعلق الأمر بالغرباء ، الأعداء ، المرضى ، المجرمين ، أو أفراد الطبقة أو العرق المضطهدين . باختصار ، الأقوياء فقط يحق لهم فرض الحقيقة ـ ذلك هو المبدأ الساري في معظم المجتمعات التاريخية ، حتى لو لم يكن أيديولوجيتهم الواعية .

إن ثورة الطفل ، كثورة المرأة ، بدأت في القرن التاسع عشر . فقد أُعتبر الطفل ليس مجرد صفحة بيضاء ، بل كائناً متطوراً جداً ، حشرياً ، واسع الخيال وحساس ، يحتاج للاثارة . وقد برزت إحدى تعبيرات هذه النظرة الجديدة الى الطفل في الميدان التربوي ، في طريقة منتسوري ، أما التعبير الآخر ، فهو التأثير المتنامي لنظرية فرويد . فقد أكد وبرهن عيادياً أن التأثيرات السلبية في الطفولة لها مضاعفات خطيرة على التطور اللاحق . لقد

استطاع وصف السياق العقلي والعاطفي الخاص ، والمعقد للطفل . وشدد خصوصاً ، على ما لم يُلتفت اليه غالباً ، إن الطفل كائن عاطفي ، ذو دوافع حسية وهوامات تعطي لحياته طابعاً دراماتيكياً .

لقد ذهب فرويد بعيداً في هذا التقدير الجذري الجديد للطفل ، بتأكيده في بداية أعماله العيادية ، ان أسباب العديد من حالات العصاب تكمن في إغواءات جنسية تعرض لها الأطفال من قبل الراشدين . وانطلاقاً من ذلك ، أدان فرويد الاستغلال العائلي ، باسم حرية الطفل . إلا أننا يجب الا نندهش ، وبسبب ارتباط فرويد العميق بالنظام البطريركي الأبوي ، من تخليه فيما بعد عن هذا الموقف الجذري . فقد اكتشف أن مرضاه ، في العديد من الحالات ، قد أسقطوا رغباتهم الذاتية وهواماتهم الطفلية على أهلهم ، بينما لم يتعرضوا لأي إغواء . ثم عمم هذه الحالات ، وتوصل الى نتيجة ، لها علاقة بنظريته عن الليبيدو ، إن الطفل مجرم صغير ، منحرف ، لن يصبح كائناً إنسانياً « طبيعياً » إلا خلال تطور الليبيدو . هكذا توصل فرويد كما لاحظ الكثيرون الى صورة « للطفل الخاطىء » ، تشبه في نقاط أساسية الصورة الأوغستينية عن الطفل .

بعد هذا التغيير ، بات الشعار هو التالي : « الطفل مذنباً » انه يعيش الصراعات بسبب دوافعه ، وهذه الصراعات ، إذا لم تحل بطريقة مناسبة ، تصبح أمراضاً عصابية . انني لا أستطيع أن أمنع نفسي من الشك هنا ، بأن هذا التغيير في رأي فرويد كان متأثراً بإيمانه بالنظام الاجتماعي وسلطته أكثر من تأثره باكتشافاته العيادية . إن ظني هذا ، يستند الى وقائع عدة ، أولها إعلان فرويد بطريقة حازمة أن ذكريات الاغواءات العائلية ليست سوى هوامات . ألا يتناقض هذا التوكيد الجازم مع اعتبار الفائدة المحرمة ليست نادرة على الاطلاق ؟

هناك سبب آخر يدعونا لتأكيد انحياز فرويد الى جانب الأهل . وهو الصورة التي يعطيها عنهم في عرضه للحالات التي نشرها . ومن المدهش أن نرى كيف يبرر فرويد صورة الأهل ، وينسب اليهم الصفات التي تتناقض مع الوقائع التي يقدمها . وقد حاولت أن أبين ذلك في مثال حالة هانز الصغير ، لأن فرويد يشير الى غياب التهديد العائلي ، ولا يؤكد إلا على اهتمام الأبوين بمصلحة الطفل ، بينما تبرر في الواقع التهديدات والاغواءات بكل جلاء ووضوح لكل ذي بصر ، ويمكن أن نلاحظ الأمر نفسه في حالات أخرى .

إن شهادة فرنزي S. Ferenczi . أحد أتباع فرويد ، الأكثر تجربة وخيالاً ، تؤكد بشكل غير مباشر ، هذا التفسير لتحول فرويد من محام للطفل الى مدافع عن الأهل . إن فرنزي ، الذي لم يتوان أبداً في الاخلاص لفرويد ومدرسته ، عاش في السنوات الأخيرة من حياته ، صراعاً حاداً مع معلمه . فقد عبّر فرنزي من خلال نقطتين هامتين عن أفكار بعيدة عن أفكار فرويد . إلا أن رد فعل هذا الأخير كان قاسياً جداً ، إلى درجة أنه رفض مصافحته حين هم بمغادرته في آخر زيارة قام بها اليه . ان إحدى أهم « الانحرافات » التي لا تعنينا كثيراً في هذا الاطار ، هي قول فرنزي أن المريض يحتاج في علاجه ، لا للتحليل فقط ، بل ولمحبة المحلل أيضاً . (الحب هنا ليس بالمعنى الجنسي طبعاً) . أما التحول الثاني ، والأكثر أهمية هنا ، فهو اعتبار فرنزي أن فرويد كان على حق في رؤيته الأولى : أي أن الراشدين في الحقيقة ، وفي كثير من الحالات ، هم المسؤولون عن إغواء الأطفال ، وان الأمر ليس دائماً هوامات متجذرة في الطفل .

وبالاضافة الى أهمية ملاحظة فرنزي العيادية ، علينا أن نتساءل لماذا ردّ فرويد بقسوة شديدة على ذلك التحول . فهل كان الأمر أكثر أهمية من مشكلة عيادية ؟ يمكن ، وبحق ، أن نفترض أن المشكلة لا تكمن في صحة النظرية

العيادية ، بل بالموقف تجاه السلطة . فإذا كان فرويد قد عاد حقاً عن نقده الجذري الأول للأهل ، أي للسلطة الاجتماعية ، وتبنى موقفاً الى جانب السلطة ، فإننا نستطيع القول ، فعلاً ، ان ردة فعله كانت نتيجة موقفه المتجاذب من السلطة الاجتماعية ، وانه تصرف بهذه الحدة عندما ذُكِّر بالموقف الذي تخلى عنه ، أو « بخيانته » للطفل إذا صح التعبير .

إن خاتمة هذه المحاولة لتبيان صورة الانسان عند فرويد ، يجب أن تستكمل بكلمة عن مفهومه عن التاريخ . لقد صاغ فرويد مخططاً لفلسفة التاريخ ، دون أن يعطيه شكلاً منهجياً . في بداية التاريخ ، نجد إنساناً دون ثقافة ، ينصرف كلياً لإشباع رغباته الغرائزية ، وهو بهذا المعنى انسان سعيد . إلا أن هذه الصورة ، تناقض صورة أخرى تبين صراعاً في هذه المرحلة الأولى من الاشباع الغرائزي التام .

فالانسان مرغم على مغادرة هذه الجنة لأن اشباعه غير المحدود لرغباته يؤدي الى صراع الابناء مع الآباء ، الى قتل الأب ، وأخيراً الى تشكيل تابو المحرم . إن الأبناء المتمردين يربحون معركة ، لكنهم يخسرون الحرب ضد الأب ، التي أصبحت امتيازاتها الحالية في « أخلاقية » النظام الاجتماعي . (هنا أيضاً نلحظ تجاذب فرويد تجاه السلطة) .

خلف هذه الفكرة ، عن استحالة الاشباع الغرائزي غير المحدود على المدى الطويل ، يوسع فرويد فرضية أخرى مختلفة تماماً . فهو لا ينفي إمكانية هذه الحالة الفردوسية ، بل يؤكد ببساطة أن الانسان لا يستطيع تطوير أي ثقافة طالما بقي في هذه الجنة . إن الثقافة بالنسبة لفرويد ، مشروطة بعدم الاشباع الجزئي للرغبات الجنسية ، الذي يؤدي بدوره الى التسامي . هكذا يتردد الانسان : إما إشباع غرائزي تام وبربرية ، وإما حرمان غرائزي جزئي ، وتقدم ثقافي وعقلي . إلا أن سياق التسامي غالباً ما يفشل ، ويدفع

الانسان عصاباً ثمن تطوره الثقافي . يجب أن نحدد أيضاً أن الصراع بين الرغبات والحضارة أو الثقافة بالنسبة لفرويد ، مهما كانت طبيعته ، لا يشبه بأي شكل من الأشكال الصراع بين الدوافع وبين البنية الاجتماعية الرأسمالية أو أي شكل آخر من المجتمع « القمعي »[1] .

إن ميول فرويد تتجه نحو الثقافة ، وليس نحو جنة البدائية . إلا أن مفهومه عن التاريخ يتضمن عنصراً مأساوياً . فالتقدم الانساني يؤدي بالضرورة الى القمع والى العصاب . والانسان لا يستطيع أن يتقدم ويكون سعيداً في آن معاً . إلا أن فرويد ، يبقى رغم هذا العنصر المأساوي أحد مفكري عصر الأنوار الذي لا يرى في التقدم نعمة صافية . أما في المرحلة الثانية من عمله ، بعد الحرب العالمية الأولى ، فإن الصورة التي يقدمها فرويد عن التاريخ تصبح مأساوية حقاً . فالتقدم ، بعد نقطة معينة ، لا يصبح باهظ الثمن فقط ، بل يصبح ، من حيث المبدأ ، مستحيلاً . والانسان ليس سوى حلبة صراع يتبارز فيها غرائز الحياة والموت . كما أنه لا يستطيع أن يتحرر نهائياً من ذلك التجاذب المأساوي ، أي تدمير نفسه أو تدمير الآخرين .

لقد حاول فرويد ، بعد الحرب العالمية الأولى ، أن يخفف من حدة هذه الأطروحة في رسالة كتبها الى اينشتاين بعنوان « لماذا الحرب ؟ » . إلا أن فرويد ، الذي كان يعتبر نفسه مسالماً ، لم يخفف تشاؤمه العميق من السنوات العشر للأمل الجديد بين (1920 - 1930) ، ولم يحوّل أو يخفف من حدة ما كان يعتقده حقيقة . إن فيلسوف عصر الأنوار المتشكك ، الذي صُدم بانهيار

---

(1) يحاول هربارت ماركوز ، الذي يقدم فرويد كمفكر ثوري وليس كمصلح ليبرالي ، أن يعطي صورة عن حالة اشباع تام للرغبات في مجتمع حر ، وذلك نقيض ما يحصل في مجتمع « قمعي » . إلا أننا يجب أن نحدد ، دون أن نتساءل عن قيمة فكرته ، انه نسي أن يقول ، حول هذه النقطة ، انه ينفي قسماً أساسياً عن النظام الفرويدي .

عالمه ، بات لا يرى في مصير الانسان إلا مأساة بحتة . لم يكن باستطاعة فرويد أن يتصرف ؛ بطريقة أخرى ، لأن مجتمعه كان ، أفضل الموجود بالنسبة اليه ، ولا يمكن اصلاحه جذرياً .

وفي خاتمة هذه المحاولة الانتروبولوجية عن فرويد ، أشدد على أننا لا نستطيع أن ندرك تماماً عظمة فرويد ، الانسان ، والمؤلف ، إلا من خلال تناقضاته المتشابكة أو المرتبطة بوضعه الاجتماعي . وإذا اعتقدنا أن تعليمه الذي يمتد حوالي الخمسين سنة لا يحتاج الى مراجعة أساسية ، أو إذا جعلنا منه مفكراً ثورياً ، وطمسنا اصلاحيته المأساوية ، فإننا نستطيع حينئذٍ أن نقول كلاماً يجذب الكثيرين ، لأسباب متعددة ، إلا أنني لا أظن أن هذا الأمر يساهم في « فهم » فرويد ، وهذا ما يجب القيام به .

الفصل الثالث

مساهمة ماركس في معرفة الانسان

ثمة ملاحظات أولية تفرض نفسها . في الواقع ان مساهمة ماركس في معرفة الانسان ، أو بمعنى أكثر حصراً ، في علم النفس ، لم تجذب الاهتمام الا قليلاً . وعادة ما يعتبر ماركس ، خلافاً لارسطو ، وسبينوزا ، إنه لم يهتم بالفرد ، لا بدوافعه ولا بطبعه ، بل بالقوانين التي تتحكم بالمجتمع وبتطوره .

هذا الاهمال لمساهمة ماركس في علم النفس له عوامل عدة . أولاً ، لأن ماركس لم يقدم أبداً عرضاً منظماً لمفاهيمه في هذا العلم . فهي تتوزع في معظم أعماله ، وعلينا جمعها لتبيان طابعها المنظم . ثانياً ، إن صورة ماركس الحقيقية عن الانسان ، قد شوهتها التفسيرات الخاطئة الواسعة الانتشار ، التي لا ترى في ماركس إلا مهتماً بالعوامل الاقتصادية ، وبالمادية التاريخية التي تعتبر أن الانسان بطبعه محكوم بالميل الى الربح قبل أي شيء آخر . ثالثاً ، إن علم النفس الديناميكي الذي تحدث عنه ماركس كان مبكراً جداً بحيث لم يلفت الانظار اليه . ولم يتبلور علم نفس للأعماق له طابع منظم الا مع فرويد . وقد أصبح التحليل النفسي الفرويدي أكثر نظام علم نفس ديناميكي أهمية . ان شعبيته ، الناتجة من جهة عن طابعه المادي والميكانيكي حجبت رؤية نواة علم النفس الانساني للأعماق الذي نجده لدى ماركس . ومن جهة ثانية ، إن الدور المتنامي الأهمية لعلم النفس التجريبي ذي الاتجاه

الايجابي ساهم هو الآخر في عرقلة ادراك المفاهيم النفسية عند ماركس .

وكيف كان يمكن ألا يحدث ذلك ؟ فعلم النفس الحديث ، التجريبي والجامعي هو علم ، هدمَه الى حد كبير ، الانسان المُستلب ، بواسطة بحاثة مستلبينَ وطرائق مستلَبة ومستلِبَة . أما علم النفس الماركسي ، الذي يرتكز على وعي تام بواقع الاستلاب ، فإن باستطاعته أن يتجاوز هذا النمط من تمهيد علم النفس ، لأنه بخلاف هذا الأخير لا يعتبر الانسان المُستلَب هو الانسان الطبيعي . إلا أن محصلة دراسته لعلم النفس بقيت حبراً على ورق بالنسبة لأولئك الذين يؤمنون بالانعكاس والتشريط ، وكأنها كلمة الفصل في معرفة الانسان . إن مساهمة ماركس في علم النفس قد يكون لها حظ أكثر من التفهم في أيامنا هذه ؛ وذلك من جهة لأن اكتشافات فرويد الأساسية لم تبقى منفصلة عن المظاهر الميكانيكية لنظريته (نظرية الليبيدو مثلاً) ، ومن جهة ثانية لأن انبعاث الفكر الأنسي humaniste سيوفر القاعدة الملائمة لتفهم أفضل لعلم النفس الانسي لماركس .

من البديهي في هذه العجالة ، ألا أقدم سوى تلخيص موجز لما أعتبره مساهمة ماركس الأساسية في علم النفس ؛ كذلك لا مجال أيضاً لتحليل صلات فكره السيكولوجي مع أفكار كل من سبينوزا ، غوته ، هيغل ، وفيورباخ .

إذا انطلقنا من اعتبار علم النفس « علماً طبيعياً للانسان » (أو « علماً طبيعياً انسانياً ») ، فإن ماركس يؤسس مفهوماً للطبيعة الانسانية نجده عبر أعماله كلها ، حتى آخر صفحات « رأس المال » ، حيث يتحدث في المجلد الثالث عن شروط العمل « التي تطابق بشكل أفضل طبيعتهم الانسانية ، الأكثر ملائمة لها » . بينما يتحدث في مخطوطات 1844 عن « جوهر الانسان » . أو عن « حياة النوع » . وفي « الايدلوجية الألمانية » يشرح

استخدام لفظه « الجوهر » مؤكداً أن هذا الجوهر « ليس تجريداً » ، ويستبدل في « رأس المال » مفهوم « الجوهر » . بمفهوم « الطبيعة الانسانية عموماً » الذي يجب تمييزه عن « الطبيعة الانسانية التي تتبدل مع كل فترة تاريخية » . ان هذا يشوش بطريقة ملحوظة مفهوم الطبيعة الانسانية ، لكن ذلك لا يعتبر بأي شكل من الأشكال تخل عن هذا المفهوم .

هل يعطينا ماركس تعريفاً « لجوهر الطبيعة الانسانية » ، « لطبيعة الانسان عموماً » ؟ أجل انه يفعل ذلك . فهو يحدد في مخطوطات 1844 الطابع النوعي للكائنات الانسانية بأنه « النشاط الحر والواعي » ، خلافاً للطبيعة الحيوانية التي « لا تميز نشاطها بنفسها . . . وهي نشاطها نفسه » . وبما أن ماركس تخلى عن مفهوم « الطابع النوعي » ، فإنه لا يستطيع أن يحافظ في أعماله اللاحقة على الصيغة نفسها ، لكن التشديد بقي هو نفسه ، النشاط كخصوصية للطبيعة غير المبتورة والمتكاملة للانسان . ويعرّف ماركس الانسان في « رأس المال » بأنه « حيوان اجتماعي » ، منتقداً بذلك التعريف الأرسطوطاليسي الذي يعتبره « حيواناً سياسياً » ؛ ان علم النفس بالنسبة لماركس ، مثل فلسفته ، هو علم نفس النشاط الانساني ؛ . . . .

إن استخدامه لمفهوم الطبيعة الانسانية ، على امتداد عمله ، بشكل أو بآخر ، يحقق خطوة أولى ، لكن هذه الخطوة لن يكون لها معنى كبيراً إذا لم تلحق بثانية ، هي الأكثر أهمية ، وهي التي تميز نظريته النفسية . إننا نريد أن نتحدث عن مفهومه للطبيعة الانسانية باعتبارها طبيعة فعالة وديناميكية . فهو يعتبر أن الانسان محكوم بأهواء ، أو بدوافع ، مع العلم أنه لا يُدرك تماماً هذه القوى التي تحركه . إن علم النفس الماركسي هو علم نفس ديناميكي . وهو من هذه الناحية يعبّر عن تعاطف مع علم نفس سبينوزا ، ويستبق من ناحية ثانية علم نفس فرويد ، كما يتناقض مع كل علم نفس ميكانيكي وسلوكي .

وكما سأحاول أن أبرهن فيما بعد بتفصيل أكثر، فإن علم النفس الديناميكي الماركسي يستند على أولوية علاقة الانسان بالعلم، وبالانسان وبالطبيعة، وذلك نقيضاً للعلاقة التي يراها فرويد، والتي تستند على نموذج « الانسان الآلة » المعزول.

إن مفهوم ماركس عن الدوافع « عام جداً، لكنه خصب تماماً، ويلخص في مفهوم التمييز بين الدوافع « الدائمة » أو « الثابتة »، وبين الدوافع « النسبية ». فالدوافع الثابتة « موجودة في مختلف الظروف ولا يمكن أن تتغير بالأوضاع الاجتماعية الا من حيث شكلها واتجاهها »، بينما « لا تستمد الدوافع النسبية أصلها إلا من خلال نموذج معين من التنظيم الاجتماعي ». ويصنف ماركس الجنس والجوع ضمن « الدوافع الثابتة » بينما البخل يعتبر مثالاً للدافع النسبي. هذا التمييز يرتبط بدقة بالتمييز بين الطبيعة الانسانية عموماً وبين تعبيراتها النوعية. لنلاحظ بهذا الشأن، وباختصار، الخصوبة الخارقة لهذا التمييز بين الدوافع الثابتة والدوافع النسبية. ولنلاحظ كذلك أن هذا المفهوم يشكل بحدّ ذاته مساهمة من أهم المساهمات في النقاش الحالي حول الدوافع والغرائز. ويجعل ماركس هذا التمييز أكثر وضوحاً بقوله ان « الشهوات النسبية » (وهو تعبير آخر يستخدمه للدلالة على الدوافع) « ليست جزءاً مكملاً للطبيعة الانسانية ». بل « تستمد أصلها من بنى اجتماعية محددة ومن شروط انتاج واتصال محددة ».

هنا، ربط ماركس بين الشهوات النسبية، وبين بعض البنى الاجتماعية وشروط الانتاج والاتصال ؛ وهكذا رفض ماركس أسس علم النفس الديناميكي الذي يعتبر ان معظم الشهوات الانسانية ـ أي قسماً كبيراً من الدوافع الانسانية ـ مشروطة بسياق الانتاج. إن مفهوم « الطابع

الاجتماعي » ، بالمعنى الديناميكي كما حدّدته ، يستند الى هذه الفكرة لماركس .

إن مناقشة ماركس للطابع الحيواني أو الإنساني للدوافع الثابتة ، ليس أقل أهمية من تمييزه بين الدوافع الثابتة والنسبية . وعلى هذا المستوى تحديداً ، نشير الى الاختلاف الحاسم بين كل من علم النفس الديناميكي الماركسي والفرويدي . أما بشأن هذه الدوافع الثابتة التي يُقدِّر المحللون النفسيون ، وعلماء النفس الجامعيون أن لها الطابع نفسه عند الانسان والحيوان ، فإن ماركس يؤكد أن « الأكل والشرب والتناسل هي أيضاً وبالتأكيد وظائف انسانية حقيقية . لكنها إذا فُصلت عن محيطها وعن سائر النشاطات الانسانية ، وأصبحت غاية في حد ذاتها ، فإنها تكون وظائف حيوانية » . وبالنسبة للتحليل النفسي الفرويدي الذي يستند على « الانسان الآلة » المعزول ، الذي تتحرك دوافعه بتفاعلات كيمائية داخلية والذي يسعى الى هدف وحيد هو خفض التوتر الى أدنى درجة ، فإن إشباع الجوع والعطش والرغبة الجنسية هو هدف في حد ذاته .

نحن الآن على استعداد لفهم إحدى تأكيدات ماركس الاساسية التي تتعلق بطبيعة الدوافع : « الهوى La Passion هو طاقات الانسان التي تجاهد للوصول الى موضوعها » . إن الهوى في هذه المرحلة يعبّر عن مفهوم علاقة ، أو عن مفهوم للعلاقة . ليس الأمر كما في المفهوم الفرويدي للغرائز والميول ، إتجاه داخلي ينتج كيمائياً ويحتاج لموضوع كوسيلة اشباع ؛ بل ان طاقات الانسان نفسها تتمتع بخاصية ديناميكية للاتجاه نحو الموضوع الذي تستطيع أن تنسج علاقة معه ، وان تتحد معه أيضاً . « إن دينامية الطبيعة الانسانية تنغرس أصلاً في هذه الحاجة التي يشعر بها الانسان لتوجيه طاقاته نحو العالم ، وليس في الحاجة لاستخدام هذا العالم كوسيلة لاشباع ضروراته الذاتية

الفيزيولوجية . وما يريد أن يقوله ماركس هو التالي : لأن لي عينين أشعر بالحاجة للنظر ، ولأن لي اذنين أشعر بالحاجة للاستماع ، ولأن لي دماغاً أشعر بالحاجة للتفكير ، ولأن لي قلباً أشعر بالحاجة لوجود المشاعر. باختصار ، لأنني إنسان أشعر بالحاجة للانسان وللعالم. ونظراً للشعبية الراهنة لعلم نفس الأنا المزعوم علم النفس التحليلي، من المفيد هنا أن نشير أن ماركس يتحدث عن الطاقات وعن تعبيرها ، ولا يتحدث مطلقاً عن الأنا ، بل عن الهوى ، وعن « الطاقات والامكانيات الطبيعية للانسان بما هي اتجاهات وقدرات ، وميول » ، وعن النشاط الذي يحرك حاجة كل طاقة لتعبر عن نفسها .

إن تأكيدات عديدة لماركس تدور حول موضوع الهوى كنوع من أنواع علاقة الانسان بذاته ، بالآخر ، بالطبيعة ، وكذلك لتحقيق قدراته الأساسية . وسأقتصر على ذكر بعضها فقط . يقول ماركس بوضوح تام ان ما يقصده من « الطاقات الانسانية » ، وما تعبر عنه من « علاقات انسانية مع العالم - كالسمع ، والاحساس ، والتذوق ، واللمس ، والتفكير ، والملاحظة ، والرغبة ، والتصرف ، والحب - باختصار كل أعضاء فرديته هي . . تعبير نشيط عن الحقيقة الانسانية » . وذلك تحديداً لأن الموضوع هو التعبير عن الحقيقة الانسانية ، ويصبح هو نفسه موضوعاً انسانياً ، أو كما يقول ماركس : « في الممارسة لا أستطيع شخصياً أن أنسج علاقة مع شيء ما وفق النمط الانساني إلا إذا كان هذا الشيء يقدم علاقة وفق النمط الانساني للانسان » . (وبالمناسبة ، أود أن ألفت الانتباه الى التشابه الاساسي بين هذا المفهوم لماركس وبين مفاهيم كل من غوته ، وبوذيه ذن ، أو في التصوف المسيحي) .

إن « دوافع » الانسان هي إذن تعبير عن حاجة أساسية وإنسانية نوعياً ، إنها الحاجة لعلاقة مع الانسان ومع الطبيعة ولتأكيد الذات في هذه العلاقة .

إن الهدف هو في « تحقيق اتحاد الانسان والطبيعة ، إنه إنجاز انسانية الطبيعة ، وطبيعية الانسان » ، إن هذه الحاجة لتحقيق الذات الموجودة في الانسان ، هي في أصل الديناميكية الانسانية النوعية . إن الإنسان الغني هو في آن معاً ذلك الذي يحتاج « الى كل معقّد من تعبيرات الحياة الانسانية في الحياة ، والذي يتحول تحقيقه لذاته الى ضرورة داخلية ، والى حاجة » .

إن رؤية ماركس للصلة بين الكائن في علاقته مع ذاته ومع الآخرين تشبه بشكل أساسي رؤية غوته الذي يقول : « إن الانسان لا يعرف نفسه إلا إذا عرف العالم . وهو لا يعرف العالم إلا من خلال ذاته ، ولا يشعر بذاته إلا في داخل العالم . وكل موضوع جديد في حقيقته ، يفتح عضواً جديداً في داخل أنفسنا » . ومن هذا المفهوم للكائن في العلاقة الديناميكية يرى ماركس « ان الانسان الغني هو في آن معاً ذلك الذي يحتاج إلى كل معقد من التعبيرات الانسانية في الحياة ، والذي يتحول تحقيقه لذاته الى ضرورة والى حاجة » . ولهذا « إن الفقر سلسلة سلبية تؤدي إلى إيقاع الانسان في الحاجة لأكبر ثراء ، أي الآخرين » .

هذا الانسان العلائقي ، الذي يسعى للتعبير عن طاقاته ، هل هو العامل ، أم البورجوازي في القرن التاسع عشر ؟ إذا كان الجواب سلبياً ـ وهو كذلك حتماً ـ فما مدى ملائمة النموذج الماركسي للطبيعة الانسانية لفهم الانسان ؟ هل هو انسان عصر ذهبي ولى ، أم هو إنسان النظرة المسيحية للمستقبل ؟ إن الجواب معقد ويقودنا مباشرة الى أحد الأوجه الأكثر عمقاً وتقدماً للنظام السيكولوجي لدى ماركس . فخلافاً لمفهوم المرض العقلي الذي نستطيع تعريفه بتعابير نسبية كمرض مختلف وأكثر خطورة من مرض الانسان المتوسط ، أو من وجهة نظر مختلفة ، كمرض لا يمنع الانسان من الانتاج والتناسل ، فإن ماركس قد لاحظ المَرضي من السوي . وهو يتحدث عن

إمكانية الانسان لأن « يفقد نفسه » في الموضوع ، إذا لم يصبح الموضوع موضوعاً إنسانياً . إنه يتحدث عن الانسان الذي « ينسلخ عن انسانيته ذهنياً وجسدياً » أو عن العامل « الأبتر » ، وعن « مجرد قطعة انسان » وذلك نقيضاً « للفرد المتطور تماماً » .

وإذا لم يرتبط الإنسان بالآخرين وبالطبيعة فإنه يفقد نفسه ، وتفقد ميوله طابعها الانساني لتستعير طابعاً حيوانياً ، ويمكننا أن نضيف ، طالما انه ليس حيواناً فهو كائن انساني مريض ، مفتت وأبتر . هنا تحديداً ، يكمن العنصر الثوري والعنصر العلاجي للسيكولوجيا الديناميكية لماركس . إن الانسان لا يختزن الطاقة فقط بل الحاجة لعلاقة مع العالم أيضاً ؛ وحتى يكون إنساناً ومعافى ، يحتاج للمحافظة على هذه الطاقة بصحة جيدة وليس بشكل مرضي .

إن المفهوم الماركسي للانسان الأبتر ، خلافاً للفرد المتطور تماماً ، يشكل أساس مفهوم جديد وأصيل للعصاب . وفي هذا المقطع الهام من « الايديولوجية الألمانية » ، يقول ماركس :

« من المحال أن نعتقد . . . أننا نستطيع إشباع ميل منعزل عن الميول الأخرى ؛ دون أن نشبع ذاتنا ، أي الفرد الذي يعيش في محيطه . إذا اتخذ هذا الميل طابعاً مجرداً ، منفصلاً وظهر أمام الفرد وكأنه قوة غريبة ، أي . . . كالاشباع الأحادي الجانب لميل واحد ووحيد . إن المسألة ليست على مستوى الوعي أو الارادة الحسنة ، . . . بل على مستوى الوجود ؛ ان ذلك لا ينتمي الى الفكرة ، بل إلى الحياة . والسبب هو التطور والتعبير التجريبي لحياة الفرد . . . فإذا كانت الظروف التي تحيط بهذا الفرد لا تسمح له إلا بتطوير أحادي لقدرة ما ، على حساب القدرات الأخرى . . . فالنتيجة ان هذا الفرد لن يبلغ سوى تطور أحادي ومبتور » .

إن ماركس يتحدث عنها عن ميول مُستلبة ، عن ميول نشبعها لأنها غاية في حد ذاتها ، دون إشباع الكائن الانساني بكليته ـ أي أنها ميول مفصولة عن غيرها ، وانطلاقاً من ذلك ، تواجه الفرد كما تفعل أي قوة غريبة . ولا تجد مثل هذه النظرة مكاناً لها في سيكولوجية غرائزية كسيكولوجية فرويد ، حيث السواء والصحة ينتجان فقط من اشباع غريزة واحدة ، هي الغريزة الجنسية . وفي المفهوم الانساني للميول ، حيث تترافق القدرة مع الجهود النشطة لكل الطاقات لبلوغ أهدافها ، يدل تأكيد ماركس على طبيعة العصاب ، أو على المرض العقلي عموماً . ويمكن تعريفه بأنه الهيمنة المطلقة لميل واحد . ان المفهوم الأساس لادراك ما هو الميل غير المُستلب ، هو في النشاطية . وليس المقصود بمسألة النشاط أن يفعل الانسان أي شيء . . . لأن الأمر يختلف أيضاً عن الحيوانات التي « تبني فقط وفقاً لمعايير وحاجات النوع الذي تنتمي اليه ، بينما يدرك الانسان كيف ينتج وفقاً للمعايير الخاصة بالموضوع . وهكذا يبني الانسان أيضاً وفقاً لقوانين الجمال » .

إن المفهوم الماركسي للنشاط قريب من مفهوم سبينوزا . فهو يتحدث مثلاً عن « النشاط العفوي للخيال الانساني للدماغ ، وللقلب » . هذا المفهوم يتضح بشكل خاص عندما يتحدث ماركس بتعابير جد ملموسة ، عن الميول الانسانية وخاصة الحب . لنلاحظ ما يقوله بهذا الصدد :

« . . . إذا أردنا الاستمتاع بالفن ، يجب أن نمتلك ثقافة فنية ، وإذا رغبنا في التأثير على الآخرين ، يجب أن نتمتع حتماً بتأثير جذاب ومشجع على الآخرين . أي كل علاقاتنا مع الانسان ومع الطبيعة يجب أن تكون « تعبيراً نوعياً » يلائم موضوع إرادتنا ، وحياتنا « الفردية الحقيقية » . إذا أحببنا ولم نثر الحب بالتبادل ، أي إذا لم نقدر من خلال التعبير عن الذات كشخص

محب ، أن نصبح شخصاً محبوباً فإن الحب الذي نعبر عنه حينئذٍ سيكون عاجزاً وسيء الحظ » .

ويعبّر ماركس بوضوح تام فيما كتبه في « العائلة المقدسة » ، عن هذه الميزة النشيطة للحب : « ان السيد إدغار يحول الحب الى آلهة وإلى آلهة متوحشة عندما يحول الانسان المحب أو حب الانسان الى إنسان الحب ، جاعلاً من « الحب » كائناً منفصلاً عن الانسان . هكذا يتحول الانسان إلى لا إنسان . ومن المؤكد ، أن الحب هو نشاط انساني ، وليس سلبية أبداً ، (أن « يكون » الانسان عاشقاً ولا « يقع » في الحب) و« الحب » ، يقول ماركس ، « هو الذي يعلّم الانسان ان يعتقد حقاً بعالم الاشياء الخارجية عنه » .

هذا المفهوم الماركسي لوجود الميول الانسانية الحقيقية ـ الحاجة للآخر ، والحاجة للتعبير ولاطلاق الطاقات نحو المواضيع الملائمة لها ـ لا يمكن أن يفهم جيداً إذا لم ننتبه الى المفهوم الماركسي للحاجات غير الانسانية .

إن علم النفس الحديث قليلاً ما يهتم بالتحليل النقدي للحاجات ، فهو يقبل قوانين الانتاج الصناعي (حد أقصى من الانتاج ، حد أقصى من الاستهلاك ، وحد أدنى من المردود الانساني) باعتباره أن مجرد رغبة الانسان في شيء ما يعتبر برهاناً على إحساسه بوجود حاجة مشروعة لهذا الشيء المرغوب . ان التحليل النفسي الأرثوذكسي بتركيزه أساساً على الحاجات الجنسية ، وفيما بعد ، على الحاجات ذات الطابع التهديمي ، التي تُضاف الى الحاجات الضرورية للبقاء ، لم يكن ليهتم بإطار أكثر اتساعاً للحاجات . أما ماركس ، وانطلاقاً من الطبيعة الديالكتيكية لسيكولوجيته Sa psychologie فقد برهن بوضوح تام الطابع المبهم للحاجات ، وفي الواقع ، ان هذه النقطة كانت حجة قوية استخدمها في نقد العلم السيكولوجي .

يقول في مخطوطات الـ 44 « ماذا نظن في علم لا يلحظ عدم ملاءمته الذاتية ، ولا يعني بمجمل النشاط الانساني شيئاً بالنسبة إليه ، ربما باستثناء ما يمكن الدلالة عليه بهذا التعبير « الحاجات » ، و« الحاجات الشائعة » ؟ ان هذه الحاجات « غير الانسانية » يصنّفها ماركس بإيجاز قائلاً :

«كل انسان يفكر في خلق حاجة جديدة لدى الآخر، ليرغمه على تضحية جديدة ، ويجعله في وضعية جديدة من التبعية ، ويجذبه الى ملذات جديدة . . . إن كل واحد يحاول إخضاع الآخرين الى قوة أجنبية ليشبع حاجته الأنانية . لهذا السبب ، تتنامى مع تعدد المواضيع جملة القضايا التي يخضع لها الانسان . إن كل نتاج جديد هو قدرة جديدة من الخداع والسرقة المتبادلة . ويصبح الانسان أكثر « فقراً » كإنسان . . . ان هذا الأمر يبدو موضوعياً ، خاصة أن توسع الانتاج والحاجات يصبح عبودية لشهوات غير إنسانية ، مصطنعة « ووهمية » .

بهذا التمييز بين حاجات إنسانية صريحة ووهمية ، يلامس علم النفس الماركسي إحدى أهم التمايزات في نظرية الحاجات والدوافع . إن مسألة التعرف كيف نميز بين الحاجات الانسانية وغير الانسانية ، بين الحاجات الحقيقية والوهمية ، بين الحاجات المفيدة والخطيرة . هو في الواقع مشكلة سيكولوجية أساسية لم يمعن النظر فيها لا علم النفس ولا التحليل النفسي لأنهما لم ينخرطا في مثل هذا التمييز . وكيف يمكن لهما أن يفعلا ذلك ونموذجهما هو الانسان المُستكبر ، بينما يعتبر دلالة للتقدم ما تخلقه المصانع الحديثة وما تشبعه من حاجات تتنامى باستمرار ، في حين أن المفهوم المعاصر للحرية هو الى حد كبير انعكاس لحرية المقاول في القرن التاسع عشر ؟ وحده علم نفس ديالكتيكي وثوري ، يلحظ الانسان وقدراته خارج انتماءات الانسان الأبتر ، يستطيع التوصل إلى ذلك التمييز الهام بين نوعين من الحاجات لا يستطيع

دراستها إلا علماء نفس يهتمون بالجوهر أكثر من الظاهر . يجب أن نلاحظ ، بالمناسبة ، أن ماركس كان مُرغماً على الاستنتاج أن الفقر والغنى ، والتقشف والرفاهية ليسوا متقابلين بل متساوين ، لأنهم يستندون على حرمان الحاجات « الانسانية » .

لقد عالجنا لغاية الآن المفهوم الماركسي للميول والحاجات على مستوى عام . فهل نجد في « علم نفس » ماركس عناصر أكثر نوعية تتعلق بالميول ؟ انها موجودة فعلاً ، ولكن ليس بالشكل التام والمنظم الذي ننتظره من عمل يهتم بعلم النفس أساساً .

إن مفهوم الحب ـ عند ماركس ، كما لاحظنا ، يلعب دوراً أساسياً في وصف علاقة الانسان بالعالم الخارجي . كما يلعب دوراً مماثلاً في سياق الفكرة . وهو يوجه أبرز انتقاداته الى « السيد إدغار » في Die Heilige Familie لأنه يحاول تحديداً أن يتخلص من هدى الحب لينعم في سلام المعرفة . وفي هذا الاطار يجعل ماركس من الحب « كل ما هو حياة ، وتجربة أحاسيس ، وتجربة حقيقية ، التي لا نعرف على الاطلاق مسبقاً أصلها وطبيعتها » . أما بشأن العلاقات الانسانية ، فيعتقد ماركس « ان العلاقة المباشرة ، الطبيعية والضرورية بين الانسان والانسان هي علاقة الرجل بالمرأة . . . ان العلاقة بين الرجل والمرأة هي أكثر العلاقات طبيعية بين كائن انساني وآخر » .

من المهم جداً مقارنة هذا المفهوم الماركسي بمفهوم الجنسية عند فرويد . ان الجنسية بالنسبة لفرويد (وفيما بعد ، في أعماله المتأخرة ، التدميرية) هي الهوى المركزي للانسان . وكما أسلفت ذلك ، هذا الهوى هو بمثابة استخدام المرأة من جانب الرجل لاشباع جوعه الجنسي ، الذي ينتج كيميائياً . ولو كان ماركس قد تعرف على النظرية الفرويدية لانتقدها مثل نموذج النظرية

البورجوازية التي ترتكـز على الاستخـدام والاستغلال . وفي قلب النـظرية الماركسية عن العلاقات الانسانية ، لا نجد الجنسية ، بل ايروس ، الذي تعتبر الجنسية أحد تعبيراته . ومع ايروس ، فإن المقصود هنا ، هو الانجذاب النوعي بين الرجل والمرأة ، الذي يعتبر انجذاباً أساسياً في جميع المواد الحية .

مقولة أساسية أخرى من علم النفس الماركسي هي مقولة الحياة مقابل الموت ، لا بالمعنى البيولوجي ـ النفسي ، بل بالمعنى النفسي . (يتوافق هذا المفهوم في كثير من نقاطه ، مع مفاهيم غـريزة الحيـاة وغريـزة الموت لـدى فرويد ، ولكن دون جوهرها البيولوجي الذي يدعيه لها) ؛ إن المفهوم الماركسي يقترب مباشرة مما أسميته حب الحياة وحب الموت . ربما يكون السؤال الأكثر حسماً في علم النفس الماركسي هو في معرفة ما إذا كان دافع الانسان ، أو الطبقة ، أو المجتمع هو الميل الى الحياة أو إلى الموت . إن العداء للرأسمالية ، مثل حب الاشتراكية ، ينغرس كلاهما في الخلفية العاطفية لهذه الثنائية . ومن بين العديد من المقاطع التي يتحدث فيها ماركس عن هذا التمييز لن أذكر سوى ما ورد في البيان الشيوعي : « ان العمل الحي في المجتمع البورجوازي ليس سوى وسيلة لزيادة العمل المتراكم . وفي المجتمع الشيوعي ليس العمل المتراكم سوى وسيلة لتوسيع وإغناء وتحريك وجود العامل . لهـذا السبب يطغى في المجتمع البورجوازي الماضي على الحاضر ؛ أو الحاضر على الماضي في المجتمع الشيوعي » . أو ، كما يقول في مكان آخر ، ان قاعدة رأس المال « هي الهيمنة على الاحياء من خلال المادة الجامدة » . يشكل ايروس وحب الحياة الاتجاهان الأساسيـان للانسان غير المُستلب . ويتم التعبير عنهما في ظروف اجتماعية تسمح للانسان بتحقيق ما يرغب فيه . إن ماركس يدرك كل شراهة تعتبر بديلاً لنقص الحب والحيوية ، وبشكل خاص الحاجة للمكسب ، والبخل ، ومراعاة الذات . وبمقـدار ما يكـون مجمل الفكـر السيكولـوجي

لماركس له طبيعة ديناميكية ، وليس وصفياً بالطريقة السلوكية ، يجب أن نلحظ هذه المفاهيم وهذه السمات بالمعنى الديناميكي . انها شهوات وميول ثابتة نسبياً ، تحددها بعض الشروط الاجتماعية والاقتصادية . هنا يلحق ماركس بالأثر الاجتماعي ـ النفسي الهام لبلزاك ، الذي يعتبر دراسة الطبع ، بمثابة دراسة « للقوى التي تحرك الانسان » .

إن عمل بلزاك يمثل في جوانب عدة صياغة لمبادىء ماركس النفسية . ويجب أن نضيف بالمناسبة ، ان قراءة رسائل ماركس الى أنجلز ، خاصة في نصّها الأصلي بالألمانية غير المختصر ، تبين امتلاكه لعلم نفس الأعماق فيما يتعلق بالأفراد ؛ وإذا لم يكن لهذه الرسائل قيمة المشاهدات البلزاكية نفسها ، فإنها تستحق أن تحتل مكاناً بين أفضل الأوصاف التحليلية النفسية للطباع بتعابير التحليل النفسي الانساني الديالكتيكي .

يمكن استنتاجاً لهذا الموجز عن علم النفس الماركسي للميول ، ان نعود الى ما يقوله ماركس عن الغضب . وما يهمنا هنا بشكل خاص ، هي الفكرة التي يدافع عنها ومفادها ان الغضب يمكن أن يتجه ضد الذات ، وهي فكرة ستلعب فيما بعد دوراً هاماً في التحليل النفسي الفرويدي . يقول ماركس : « الخجل مصدر للغضب الذي يتجه نحو الذات ، وإذا كانت أمة بأسرها تخجل حقاً ، فإنها تكون كالأسد الذي ينطوي على نفسه قبل الوثوب » .

ولا يمكن أن نفهم مساهمة ماركس في علم النفس الانسي **humaniste** للاعماق ، إذا لم نتعرف على موقفه من الوعي ، ومفهومه من الدور الذي « يجعله واعياً » . ويحدد في « الأيديولوجية الألمانية » تلك الصياغة الكلاسيكية : « ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة ، بل الحياة هي التي تحدد الوعي » . وكتب فيما بعد ، في مقدمة « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » : « ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، بل العكس ان وجودهم

الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم » . إن ما يسميه « حياة » في التأكيد الأول ، يطلق عليه « الوجود الاجتماعي » في التأكيد الثاني . ويستكمل ماركس تراثاً كان سبينوزا أحد رواده الأوائل ، وبلغ ذروته مع فرويد بعد خمسين سنة تقريباً ، إذ يقف ماركس ضد الرأي الشائع الذي يجعل من الوعي المعطى النهائي والمالك لكل حياة نفسية .

لقد رأى ماركس،وكان في ذلك أعمق من فرويد،أن الوعي هو نتاج ممارسة معينة للحياة تميز طبقة أو مجتمعاً معيناً . « إنه منذ البداية نتاجا اجتماعياً » ؛ مثل اللغة ، التي تولد من « الحاجة ، ومن ضرورة العلاقات مع الآخرين » . وبينما يظن الانسان أنه يتحدد ويتحرك بأفكاره الخاصة ، فإن الحقيقة أن ما يحركه قوى تعمل خلفه ولا يعيها » . وفي حين استعمل ماركس تعبير « القمع » حين تحدث عن « قمع الرغبات الطبيعية المشتركة » في « الايديولوجية الألمانية » فإن روزا لوكسمبورغ ، وعلى خطى ماركس ، تحدثت ضمناً عن الثنائية بين « الوعي » و« اللاوعي » . وفي تفسيرها لتأكيد ماركس حول الوعي الذي يتحدد بالوجود الاجتماعي كتبت : « اللاوعي يسبق الوعي . إن منطق السياق التاريخي يسبق المنطق الذاتي للكائنات الانسانية التي تشارك في هذا السياق التاريخي » . إن وعي الانسان في مجتمع طبقي هو بالضرورة وعي خاطىء ، إنه أيديولوجيا ؛ انه يمنح النشاطات الانسانية مظهراً عقلانياً ، بينما الدوافع الحقيقية ، ونتيجة لتناقضات المجتمع الطبقي ، ليست عقلانية .

هذا المفهوم للوعي وللايديولوجيا قاد ماركس الى إحدى أهم نقاط نظريته في الثورة . ففي رسالة كتبها في أيلول 1843 يتحدث عن الوعي « كشيء على العالم امتلاكه ـ رغم أنه لا يريد أن يفعل ذلك . . ان شعارنا يجب أن يكون

إذن اصلاح الوعي ليس بموقف جامد بل بتحليل الوعي الأسطوري المظلم ، سواء أكان وعياً دينياً أو وعياً سياسياً . . » .

. . . إن وعي الحقيقة ، كمفتاح للتغيير ، هو بالنسبة الى ماركس أحد شروط الثورة والتقدم ، كما انه بالنسبة الى فرويد شرطاً لكل علاج للمـرض العقلي . وبما أن ماركس لم يهتم بمشاكل العلاج الفردي ، فإنه لم يتحدث عن ادراك الوعي كشرط للتغيير الفردي . . .

إنني أعتقد ، أن التعرف التام على اهتمام ماركس بالانسان ، سيتيح الاقرار بمساهمته في علم النفس التي بقيت مرفوضة لغاية الآن .

الفصل الرابع

التخطيط الانساني

إذا بحثنا عن مساحات الالتقاء في كل من التخطيطين التجاري والسياسي ، سنلحظ مباشرة أن الأمر يفترض أيضاً تلاق مع علم النفس ومع الفلسفة الاجتماعية من جهة ، ومع « علم الادارة » والتخطيط ، من جهة ثانية . ويتضمن هذا الميدان الأخير من الالتقاء مساحتين هامتين : الأولى ، ظاهرة نسبياً ، وهي نتاج اختصاصيين في علم النفس الصناعي . إن التطور الأكثر أهمية ، الذي انطلق منه كل العمل اللاحق ، ربما يكون قد أنجز على يد التون مايو Elton Mayo بتجربته الشهيرة على معدات هاوثورن Haw thorne لجنرال الكتريك : فقد درس فيها التأثيرات على انتاجية مختلف طرق التخطيط للمادة الانسانية التي تستغرق في العمل . فقد سمح مايو بفترات راحة لعاملات غير متخصصات ، وقدم لهن الشاي ومثيرات أخرى ، فارتفع الانتاج . ثم ألغى كل ذلك ، فارتفع الانتاج أيضاً . وأخيراً ، خطر بباله فكرة ـ تشهد على تدخل عالِم كبير ـ مفادها أن فترة الراحة والحوافز الأخرى ليست هي المسؤولة عن ارتفاع الانتاج ، وعن ولادة علاقات الصداقة بين العاملات ، بل عامل آخر مختلف تماماً ، هو « ظهور اهتمام وفائدة بين العاملات لما يقمن به » ، لأنهن علمن بالتجربة التي يشاركن بها وبدلالتها ؛ وهكذا ، ولأول مرة ، تحولت وضعية عمل ميكانيكية

بحتة ، رتيبة ومملة ، الى وضعية تثير الاهتمام . هنا ، يكمن العامل الذي أدى الى تنامي الانتاج . ومع تجربة مايو هذه ، تأكد تجريبياً ولأول مرة ، المبدأ التالي : ان الاهتمام بالعمل هو مثير مستقل عن التحريض المالي .

إن علماء النفس الصناعيين الذين تبعوا مايو أمثال Likert ، Mc Gregor white وغيرهم ، أضافوا عناصر جديدة الى اكتشافاته . وربما يكون ماك غريغور قد استخلص المميزات الأكثر أهمية ، من خلال تشديده على أن إشباعات الذات ، ليست الوحيدة التي تساهم في زيادة الانتاج ، بل ربما أيضاً ما يطلق عليه في علم النفس المعاصر منذ Kent Goldestein « تحقيق الذات » .

إلا أن هناك نقطة ينبغي ألا ننساها : ان هذه الدراسات جميعاً متأثرة بالسؤال التالي : « كيف يمكن تحريض الناس من أجل انتاج أفضل ؟ » أو « كيف نستخدم الوسائل ـ المادة الانسانية ـ لتحسين الغاية ـ استخداماً أكثر فعالية للآلات ؟ » أو بتعبير آخر ، كما جعل البروفسور مايو عنواناً لكتابه : « المشكلة الانسانية في الصناعة » ؛ كما كان باستطاعته أن يطلق عليه « المشكلة الصناعية للانسان » لكنه لم يفعل ذلك . إن المشكلة الأساسية هي في معرفة : « من أو ما هي الغاية وما أو من هي الوسائل ؟ »

في ميدان علم النفس الصناعي ، يبدو أن الغاية هي انتاجية العمل ، وأن تطور الانسان ـ أو ما هو جيد للانسان ـ هو الوسيلة لبلوغ هذه الغاية . وفي الواقع ان هناك عدد من علماء النفس الصناعيين يفترضون نوعاً من الانسجام المسبق بين المصالح الانسانية والمصالح الصناعية ، وهو انسجام يَعتبر ان ما هو الأفضل للانسان هو الأفضل أيضاً للصناعة . واعتقد بصوابية ذلك إلى حد ما ، ولكن يجب أن نطرح السؤال التالي : « وإذا لم يكن الأمر

كذلك ؟ » ما هو موقفنا أمام هذه الجملة التوراتية المليئة بالتحدي : « ما هي فائدة الانسان إذا ربح العالم بأسره وخسر نفسه ؟ » ثم « ماذا يستطيع الانسان أن يقدم مقابل نفسه ؟ » الاجابة بديهية : « ليس للنفس قيمة تبادلية » . وبالرغم من كل ما أنجزه علم النفس الصناعي ، أعتقد أن هناك تشويشاً بهذا الشأن حول الغاية . كما أعتقد أن تحديدنا لذلك الانسجام المسبق بين مصالح الانتاج والمصالح العليا للانسان ، يتستر على السؤال الأساسي : « ما الذي يهمنا ؟» هل هو أساساً تطور الانسان ، أم هو الانتاج والآلات والادارة ؟

إننا مرغمون على مواجهة تناقض مزعج . فثقافتنا تقدم على تراث يهودي ـ مسيحي ، ونحن ننشأ في ظل اعتقاد بالوصايا العشر وبالقاعدة الذهبية ؛ إلا أن كل ممارسة وفقاً لهذه الوصايا وتلك القاعدة تؤدي الى الفشل . ومن الصعب بلوغ نجاح أقصى ، باستثناء بعض الحالات حتماً ، في الحفاظ في الوقت نفسه على طاعة الرموز التراثية للأخلاق . إننا نؤمن بنظام معين للقيم ، إلا أننا نعمل بخلافه . ومن اليسير على عالم النفس أن يلحظ هذا الانقسام في داخلنا ، الذي ينعكس معاناة وإحساس بالذنب يبتلع قدرة الانسان ، ويجعله في كثير من الأحيان في حالة دفاعية تسقط على الآخرين تلك الأحاسيس . لذا من الضروري أن نتعرف على الصراع الذي نعيشه . هل نتبع قول Mathieu ، بأن الهدف النهائي لجهودنا كافة هو نمو وفعالية آلتنا الاقتصادية ؟ هناك تحذير آخر بشأن ما قامت به السيكولوجيا الجامعية ، فعلم النفس الصناعي له اتجاه سلوكي ، ويتناقض مع علم نفس الاعماق ذي الاتجاه الدينامي ، الذي يعتبر إطاراً مرجعياً لأبحاثي الخاصة . وسأحاول فيما بعد أن أشرح أهمية هذا الفرق فيما يتعلق بتطبيق الطرائق النفسية في علم الادارة والتخطيط .

أما النقطة الثانية ، الأكثر أهمية ، حول التلاقي بين علم النفس وعلم

الادارة فتقع بين علم النفس الاجتماعي التحليلي والأفكار الواردة في فلسفة علم التخطيط ، خاصة في أعمال Ozbekhan وChurchman ، اللذين طرحا الأسئلة بطريقة واضحة تماماً : « ما هو الهدف من تخطيطنا ؟ وما هي القيم التي تؤدي اليها تصاميمنا ؟ » ويذكّران بأن علينا الالتفات الى القيم والمعايير التي تكمن خلف تخطيطنا ، قبل أن نتحدث عن التخطيط الاستراتيجي أو حتى عن التخطيط التكتيكي .

هناك سؤال أيضاً أكثر أساسية ، يرتبط بدقة بما طرحناه للتو : ماذا نقصد بالتخطيط » ؟ هل هو تنفيذ تصميم معين كما يُنفذ الأمر ، أم أن الأمر هو « إرادة المستقبل » وفقاً لتعبير Ozbekhan ؟

إن السؤال لا يتعلق بمسألة فردية لشخصين حول تخطيط مشاريع المستقبل ، بل بالمفهوم العام للنشاط التخطيطي في مجتمعنا . فهل نصمم فعلا أم أنه مخطط لنا لكي نصمّم وفقاً لمبادىء لا نشك فيها ولسنا مسؤولين عنها ؟

ما هي هذه المبادىء التي تحدد تخطيطنا ؟ يبدو أن قاعدة التخطيط الوحيدة التي استطاع مجتمعنا التكنولوجي صياغتها هي التالية : « يجب أن نفعل كل ما يمكن فعله تكنولوجياً » .

هذا المبدأ التكنولوجي القيمي يعني إذا كان باستطاعتنا الذهاب الى القمر فعلينا أن نفعل ذلك دون بذل المزيد من الصعوبات . وكذلك اذا تعلمنا صناعة أسلحة أكثر تدميراً ، فعلينا أن نواصل تقدمنا ونصنع المزيد منها . وفي هذا الاطار ، يصبح كل ما يمكن فعله « تكنولوجياً » مصدراً لكل القيم . وإذا أصبح المعيار ببساطة مجرد ما يمكن فعله تكنولوجياً ، فإن القيم الأخلاقية والدينية ستترك حتماً . إن قيمنا الروحية التقليدية مستمدة من الدعوة الى القيام بما هو خير للانسان ، وما هو حقيقي وجميل ، وما يساهم في تقدم الانسان . وإذا قبلنا نظام القيم الذي يدفعنا لتحقيق ما يمكن تحقيقه على

المستوى التقني ، فإننا سنتخلى حتماً عن نظام قيمنا التقليدية ، حتى لو تمسكنا به لفظياً . ومن الطبيعي أن مبدأ « القيام بما يمكن القيام به » لا يشكل معياراً واضحاً ندركه كمبدأ قيمي . إلا أنه يحدد نشاطنا ، رغم أننا لا نزال نتمسك في وعينا بقيم التراث اليهودي ـ المسيحي .

هل نحن أمام صدام حتمي بين القيم الأنسية humanistes وبين نظم التقدم التقني ؟ لحسن الحظ ، هناك إمكانية لنظام ثالث من القيم يستند على معرفتنا بالطبيعة الانسانية . أما اساس هذا النظام فيكمن في فكرة مفادها أن بالامكان تحديد ما هو جيد وما هو رديء للانسان إذا توصلنا الى فهم طبيعته . « جيد » و« رديء » لا تعني هنا ما يرغب فيه وما لا يرغب فيه ، كما لا تعني ما هو جيد ورديء لمصلحته المادية ؛ بل يعني ذلك ما يشجع نمو الانسان التام ، بكل طاقاته وقدراته ، أي ما هو جيد لبلوغ أقصى نضج إنساني . إنها قيم موضوعية تشبه القيم المشتركة لكبرى الأديان جميعاً ، كالتاوية ، البوذية ، اليهودية ، المسيحية والاسلام .

ورغم أنني لا أستطيع أن أبرهن في هذا الفصل امكانية ممارسة هذه القيم ، فإنني سأضيف ، لمزيد من التوضيح ، بعض الملاحظات التي تسمح بربط المفاهيم المستخدمة في تحليل النظم والتي يستخدمها التحليل النفسي .

إن الانسان نظام أو سياسي ، أو نظام مجتمع أو منظمة . إذا حللنا نظام « الانسان » سندرك أننا أمام نظام من القوى وليس أمام بنية ميكانيكية من جزئيات السلوك . إن نظام « الانسان » ككل نظام ، يمتلك تماسكاً كبيراً ، بالاضافة إلى أنه يستطيع تغيير المعطيات التي لا يرغب فيها دون أن يحدث ذلك تغييراً في النظام بأسره .

إن الصعوبة التي نعانيها في فهم « نظام » الانسان تذهب في اتجاهين . أولاً إننا نصطدم بالصعوبات نفسها لمفهوم النظام تجاه فكرة الحس المشترك .

ويجب أن نفكر من خلال السياق ونتخلى عن نمط التفكير القديم وفقاً للسبب والتأثير . أما الصعوبة الثانية فتكمن في أن معظم الناس لا يقبلون بسهولة فكرة القوى التي تتحرك خلف السلوك الظاهر . مثال ذلك ، إذا شاهدنا رجل محمر الوجه يصرخ ، وقلنا « إنه غاضب » ، فإننا نعبّر عن جملة صحيحة . ولكن إذا تفحصنا نظامه عن كثب يمكننا القول : « هذا الرجل خائف » وإذا تأملنا ملياً أيضاً ، يمكن أن نستنتج : « إن هذا الرجل يشعر بالعجز » . هذه التأكيدات الثلاثة صحيحة بمجملها . إلا أنها تتضمن ثلاث درجات متفاوتة من الملاءمة لأن تأكيداً واحداً هو « هذا الرجل يشعر بالعجز » يلامس بشكل أساسي الواقع الذي أشير اليه : ومهما رأيت هذا الرجل غاضباً فإنني لا أرى سوى ظاهرة سطحية .

إن القوى التي تثيرنا هي غالباً غير واعية . مثلاً ، هناك رجل خلف شباك التوزيع في البريد . إنها السادسة تماماً ويقفل شباكه ولا يزال هناك ثلاثة أشخاص ينتظرون . إن مراقباً يقظاً سيلحظ بريقاً من الرضى على وجه هذا الشخص لمجرد أن هؤلاء الثلاثة سينصرفون دون الحصول على الطوابع . إنه غير واع لذلك ، لكن هذا الحدث يمكن أن يوحي بأنه لو حصل مثلاً في وضعية مختلفة تماماً ، في ظل نظام تسلطي مرعب ، لكان ذلك الرجل جلاداً سادياً . إن الميل السادي يمكن أن يظهر بوضوح ، إذا سمحت له الظروف بذلك . هنا أيضاً يمكن أن نعترف بأن قوة محددة ، كالرغبة السادية ، ربما نُبصرها بصعوبة في النشاط أو الوعي ، يمكن أن تصبح قوة مؤثرة في نظام شخص محدد .

هناك عنصر آخر يدفعنا للتقدم في تحليل « نظام الانسان » ، هو ان هذا الأخير متوقع نسبياً . وربما من الأفضل القول « طبع » بدلاً من « نظام الانسان » . لأننا نعلم جميعاً ماذا نقصد من « طبع » . حتى أولئك الذين لا

يمتهنون علم نفس ، تعلموا بالتجربة ألا يصدقوا أن طبع الانسان مشابه لسلوكه الظاهر أو حتى لما يفكر فيه . وإذا أردنا أن نقيّم الناس بشكل حقيقي فلا يجب أن نفعل ذلك انطلاقاً مما يفعلونه في اللحظة الراهنة ، بل من خلال قوى محددة نعلم أنها ستظهر فيما بعد في ظروف محددة . ومهما بلغت أهمية المعلومات التي نحصل عليها ، فإننا لا نستطيع حتماً أن نتنبأ يقيناً بالسلوك المستقبلي للانسان ، بل نفعل ذلك ضمن احتمالات معينة . لكننا نستطيع أن نتوقع سلوكاً جماعياً بدقة أكثر إذا كنا نعرف بنية الطبع المشترك لمجموعة من الأشخاص .

من المهم أن نذكر هنا ، ان اهتمامنا عام 1932 كان يتركز على ردود فعل العمال والمستخدمين تجاه هتلر ، إذا وصل الى السلطة وحتى يصل اليها . وضمن إطار معرفتنا لآرائهم ، أمكن القول انهم ضد النازية مئة بالمئة تقريباً ، لكننا أدركنا أنهم يتبعون القوى النسبية المواجهة للتسلط ، التي تتناقض مع القوى التسلطية في بنية طبعهم لكي يحاربوا هتلر ، أو يصبحوا هم أنفسهم نازيين بعد انتصار هتلر ، أو ان يحاولوا البقاء ، دون قتال أو افتتان بهتلر . لقد تمكنا أيضاً من التوقع التقريبي للنسبة المئوية للذين سيختارون أحد هذه الأجوبة الثلاث ، بفضل تحليل بنية طبع هذه المجموعة ، وهو توقع أكدته الوقائع بقوة فيما بعد . إن أطروحتي الأساسية هي أن تحليل نظام « الانسان » يجب أن يصبح جزءاً ملازماً لتحليل نظام « المؤسسة » أو لنظام « المجتمع » . وبمعنى آخر ، يجب أن يصبح علم الانسان أحد علوم فن الادارة . وحتى لو لم نوافق على إمكانية صياغة قيم موضوعية فعلياً إنطلاقاً من معرفة الانسان ، يبقى اننا نجهل ما نقوم به ، في تخطيطنا ، إلا إذا فهمنا نظام « الانسان » ، واتبعناه بالنظام الاجتماعي والمؤسساتي . وإلا فإننا سنحلل نظاماً اجتماعياً ، دون أن نأخذ بعين الاعتبار أحد أكثر أطره أهمية .

وبالمقابل ، إذا فهمنا نظام « الانسان » فإن مشكلة تحديد القيم العالمية الصالحة موضوعياً تفقد بعضاً من أهميتها . وحتى إذا لم نتوافق على مشروعية نظام أخلاقي عقلاني ، فإننا نستطيع العمل لصياغة جواب مشترك على السؤال التالي : « ما هو التأثير الذي يمارسه على الانسان نظام محدد من علم الادارة ؟ » إذا حصل وأدركنا عواقب تخطيطنا للانسان ، فإننا نقدر قياساً الى تلك العواقب ، أن نفضل هذا المخطط أو ذاك ، أو هذه الطريقة في التخطيط أو تلك . هذه العواقب ـ وهنا تكمن النقطة الهامة ـ لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال دراسة نظام«الانسان» داخل النظام الاجتماعي الذي ينتمي اليه التخطيط المعني . إننا نستطيع ، دون معرفة الانسان ، أن نتخيل نتائج تبرر طريقتنا المفضلة في التخطيط ، لكنها ستكون وهمية حتماً . ومن المهم ألا نتوقف عند التساؤل التالي : « ما هي عواقب نمط معين من التخطيط أو الادارة على السلوك الانساني أثناء سبع أو ثماني ساعات من العمل ؟ » ، بل يجب أن نتساءل أيضاً ، « ما هي العواقب بالنسبة للسلوك الانساني « خارج » ، وضعية العمل ؟ » .

لنضرب مثلاً أكثر نوعية . عامل مهمته الأساسية تكرار حركة معينة . انه يسأم ، يمل ويغضب . في الواقع ان عمله لا يحقق له أي لذة ، لكن التعويض عن ذلك يكمن في إمكانية الاستهلاك فيما تبقى من اليوم ، أو أثناء عطلة نهاية الأسبوع . إلا أن هذا الاستهلاك مقيد بحدود تثير الغضب . لأن العامل يعيش في عالم تُظهر فيه الاعلانات من الأشياء الجميلة ما لا يستطيع الحصول عليه . ورغم مستواه الحياتي البراق ، إلا أنه شديد المحدودية في استهلاكه ، قياساً إلى باقي عمال العالم . إننا نسمعه يشكو من الضرائب، أو من وصول السود الى منطقته ، أو من الخوف من فقدان عمله . ما هو تأثير غضبه المكبوت على علاقته بزوجته وأطفاله ؟ وعلى دوره كمواطن ؟ ألا يصل

في نهاية المطاف الى وضعية يصبح فيها فريسة متملق (ديماغوجي) يستثير غضبه ويستغله لغايات ليس لها أدنى علاقة مع مصالحه كعامل ؟

إن ما أريد قوله ، هو اننا إذا أدخلنا تأثيرات محددة في نظام العمل ، يمكن تنفيذ إدارة ناجحة ، إلا أننا نستطيع أن ننتج أيضاً تأثيرات سلبية في نظام « الانسان » سواء من الناحية الفردية ، أو من الناحية الاجتماعية . إن دراسة جدية معمقة وتحليلية ، هي وحدها التي تبرهن ما هي التأثيرات « الشاملة » لنمط معين من التخطيط والادارة .

من المؤكد ، أننا سنصل في نهاية المطاف الى مفهوم للمعايير مقبول موضوعياً ، من وجهة نظر يعرفها جيداً أولئك الذين يتعاطون بالنظم . إذا تساءلنا : « ما هو العمل الأقصى لنظام « الانسان » ؟ » ؛ يمكن أن نجيب : « ان هذا يعني تطوراً أقصى لطاقاته كلها ، وحداً أدنى من تبديد الطاقة بينه وبين نفسه ، وبينه وبين الآخر ، وبينه وبين محيطه » .

إن مثالاً أو أكثر يبين لنا بشكل ملموس دلالة هذا المبدأ العام . إن الانسان يشعر بحاجة لوجوده قرب الآخرين . هذا القرب قد يتخذ عدة أشكال ـ مثلاً ، اقتراب الانسان الخاضع من الذي يتعلق به . إن ثمن القرب في هذه الحالة هو نقص في الاستقلال ، ونقص في الفكر النقدي ، أو في الميول الى الثورة ـ غالباً غير واعية ـ ضد الشخص الذي نتعلق به . وهذا الاقتراب الذي يقوم على الخضوع ، يمنع النمو التام للانسان ويحدث في داخله احتكاكات عميقة خاصة بسبب الصراع بين الخضوع والتمرد .

ليس هناك سوى شكل واحد من الاقتراب لا يمنع تطور الفرد ، ولا يسبب مثل تلك الاحتكاكات أو النقص في الطاقة ـ إنه الحب الراشد . وأعني بذلك العلاقة الحميمة التامة بين شخصين ، يحتفظ كل شخص فيها

باستقلاله التام ويبقى منفصلاً الى حد ما . وفي الأصل ، إن الحب ليس صراعياً ، وهو ليس فرصة لفقدان الطاقة ، لأنه يسمح بربط إشباع حاجتين انسانيتين عميقتين ، الاقتراب من كائن غالٍ ، والاستقلال . هناك أمثلة أخرى : التوازن الصحيح بين القوى العقلية وبين القوى الانفعالية ، بين مبدأ الاحسان غير المشروط الذي يتسامح مع كل شيء وبين مبدأ المسؤولية والبنية . ويمكن أن نضيف العديد من الأمثلة التي تؤكد أن طبيعة نظام « الانسان » نفسه ، تسمح ببعض الحلول التي تساهم في نشاط أقصى ، وبحلول أخرى على العكس تؤدي الى تشتت مدمر . هذه الحالة الأخيرة ، هي التي نلاحظها في أمراض الذهان والعصاب ؛ أي سلبيات نموذجية لثقافة ، هي تعبيرات عن تشتت منظم ، إلا أنها لا تُعاش كتعبيرات مرضية ، لأن الكثير ، إذا لم يكن أغلب افراد المجتمع يتقاسمونها .

ومن المحتمل جداً ، إنطلاقاً من معرفتنا بنظام « الانسان » ، أن نتصور نموذجاً لبنية الطبع يساهم في حد أقصى من النشاط ، وحد أدنى من خسارة الطاقة ، إن نموذجاً كهذا يسمح بصياغة قيم موضوعية صالحة . وفي الواقع ، إن أرسطو وسبينوزا قد تصورا نماذج من هذا النوع ، وإن استخدما تعابير مختلفة . أما فرويد فلم يعالج بوضوح مشكلة القيم التي تساهم الى حد كبير في حد أقصى من النشاط الانساني .

إن تخطيطاً متكاملاً يفترض إذن دمجاً لنظام « الانسان » داخل نظام « المؤسسة ـ السلطة ـ المجتمع » . ومن الممكن أن نشعر يوماً أن شيئاً فعالاً على المستوى الاقتصادي ـ قد سبب ضرراً إنسانياً ، أي اجتماعياً ، وعلينا أن نستعد لعدد من الاختيارات من بين غاياتنا الحقيقية ـ إما التطور الأقصى للإنسان ، وإما النمو الأقصى للانتاج والاستهلاك . إلا أننا لا نستطيع ممارسة هذه الاختيارات إلا إذا امتنعنا عن الظن أن هناك إنسجاماً مسبقاً بين

الاثنين ، أو باللغة الدينية التقليدية ، إن مصالح الله ومصالح قيصر متشابهة . وفي الواقع ، هناك ما يكفي من الحجج للبرهان أننا في الولايات المتحدة وفي كل العالم الغربي الصناعي (بما فيها الاتحاد السوفياتي ، برأيي) نعيش أزمة خطيرة ليست أزمة اقتصادية بمقدار ما هي أزمة إنسانية . إننا نرى تنامي العنف ، والملل ، والقلق والوحدة . ولا يبدو أن تنامي الاستهلاك يكفي لاشباع جوع الانسان للقيام بشيء آخر سوى إعادة الانتاج والحصول على الاشباعات المادية .

هل هناك مخرج لهذه الأزمة الانسانية ؟ ربما من الأفضل أن نتساءل إذا كنا بحاجة لإدخال ثغرات في نظام «الانسان» لنتوصل الى نظام فعال من علم الادارة والانتاج الاقتصادي ؟ بمعنى آخر : هل ينبغي أن ننتج أشخاصاً مرضى لنحصل على اقتصاد سليم ؟ انني لا أشك أبداً بإمكانية بناء مجتمع صناعي يتركز على الانطلاق التام للانسان وليس على انتاج واستهلاك أقصى . لكن ذلك يستتبع تغييراً جذرياً في بنيتنا الاجتماعية ، في أهدافنا العامة ، في طرائقنا في الادارة وفي أولوياتنا في الانتاج . وفي الحقيقة ، ليس من المؤكد إطلاقاً أننا سنتوصل الى تلك التغييرات وإلى أن نتجنب خطر التفكك . لكن يبقى هناك بعض عناصر الأمل . أولاً ، نحن نمتلك الوسائل المادية والتقنية ، وكذلك المعرفة والدقة النظرية لجعل المجتمع التكنولوجي انسانياً . ثم ان هناك حاجة متنامية تفرض تلك الأنسنة ، ليس فقط لدى أولئك الذين نطلق عليهم « الهيبي » ولدى الطلاب الجذريين سياسياً ، بل أيضاً لدى أولئك الأميركيين الذين لم ينسوا التراث الأنسي ، ولم يمت الاحساس بالمسؤولية والوعي عندهم ، والذين أصبحوا أكثر وعياً بأن نمط حياتنا هو سبب لملل قاتل . إنني أعتقد أن هذا الوعي المتنامي للعواقب الانسانية لنمط تنظيمنا الاجتماعي ولتخطيطنا الذي يخلو من القيم ربما ، هو عامل نقدي لبقاء حضارتنا .

الفصل الخامس

عقدة أوديب
مناقشة حالة « هانز الصغير »

نشر فرويد عام 1905 ، « ثلاث مقالات في نظرية الجنسية » . وقد قادته النتائج التي توصل اليها من تحليل البالغين الى تأكيد ملاحظاته التي استفادها من سيرة أحد الأطفال . وكان من جراء هذا الاهتمام ، ان نشر بعد أربع سنوات « تحليل الخواف عند صبي في الخامسة » ، وهو عمل غني بالمفاهيم الخصبة ، وبالنسبة لفرويد يبرهن على الدور المرضي لعقدة أوديب .

أعتبر فرويد أن « هانز » « كان حقاً أوديبياً صغيراً »(1) . فهو يبدي رغبة قوية في البقاء الى جانب أمه في السرير ، وفي الذهاب معها الى المرحاض . وهو ، بالمقابل ، يرى في والده منافساً . ففي البداية تمنى في Gmunden رحيل والده ، ثم في فيينا « تفاقم التمني الى درجة الرغبة في موت الأب »(2) . « ان هذا الخوف الناتج عن الرغبة في موت الأب ، الذي يمكن القول انه اثارة طبيعية ، هو الذي شكّل عائقاً كبيراً أمام التحليل ، إلى أن تمت إزاحته من

---

(1) Sigmund Frud, «Analysis of a phobia in a Five-year-old Boy» (1909), in Standard Edition of the Complete psychological Works of Sigmund Freud, ed. J. Strachey, the Hogarth press , Londres, 1955, X.

(2) المرجع نفسه ص 112

خلال المقابلة التي حصلت في عيادتي »[3] .

يعتبر فرويد ، ان التعبيرات الخوافية لدى هانز ترتبط بالرغبة الليبيدية المحرمة التي يشعر بها تجاه والدته ، والتي ستتفاقم مع ولادة شقيقته : فهذا الحدث سيؤدي الى نفيه من غرفة والديه ، والى تقليص اعتناء الأم به . ويجب أن نضيف إلى ذلك كره الأب كمنافس ، والخوف من الانتقام الخصائي ، والرغبة الحادة لدى هانز في أن يبقى جديراً بالمحبة . إنه يرغب في موت والده ، ويخشى أن يقوم بخصائصه . هذا الخوف يجد تعبيراً رمزياً في خوفه من عضة حصان . لهذا ان رعب الصبي الصغير من رؤية حصان يقع ، يعبر عن هذه الرغبة في موت والده . كما أن جهوده لتلافي رؤية الخيول تعكس هذا الخواف الذي تنامى في داخله كهروب أمام هذا الخوف المزدوج .

وبالرغم من منطق وواقعية الحجة الفرويدية ، وبالرغم من وفرة معطياته العيادية ، فإن عدداً من المشاكل يطرح نفسه . السؤال الأول : هل ان أهل هانز غير ملومين ، كما يدعي فرويد ، في موقفهم تجاه الطفل ؟

« ان أهله من أقرب المقربين إليّ : لقد وافقا على تنشئة طفلهم الأول دون أي اكراه غير ضروري لسلوكه . وبما أن الطفل ، خلال نموه ، أصبح صبياً جيداً ويقظاً ، فإن محاولة تركه يترعرع بعيداً عن أي تخويف استمرت بطريقة مرضية » .

ويضيف فرويد :

« . . . ووفقاً للتربية التي مارساها ، والتي تعتمد أساساً على تلافي

---

(3) المرجع نفسه ص 112

أخطاءنا التقليدية في التربية »[1] فإنهما ، دون شك ، قررا منذ البداية ألا يسخرا منه أو يقسوا عليه . . . »[2] ولكن هل من الصحيح أن والديّ هانز الصغير لم يلجأ الى الاكراه ، وانهما تلافيا « أخطاءنا التقليدية في التربية » ؟

إن فرويد ، المفكر الملتزم ، يقدم لنا دائماً وبما فيه الكفاية وقائع غير مشوهة ، تمكننا من تبيان أن تقديره لموقف الأهل غير صحيح :

أولاً ـ إن طريقة الأهل التربوية ليست خالية على الاطلاق من التهديد . فأمه تهدده بالخصاء بكل وضوح . « إذا فعلت ذلك (لامست قضيبك) سيأتي الدكتور A ويقطعه لك . . . »[1] كما تهدده بالتخلي عنه . فها هو يقول : « لقد قالت لي أمي أنها لن تعود أبداً »[2] .

ثانياً ـ إن للكذب مكانه في طريقتهم التربوية . ويجب أن نشير هنا ، إلى أن الكذب على الطفل ليس عملاً بريئاً على الاطلاق كما يظن معظم الأهل . فالكذب أولاً ، طريقة حاذقة للسخرية من الطفل ، خاصة إذا أدرك هذا الأخير ذلك ، وحتى لو لم يكن واثقاً أن ما يقوله الأهل صحيح . وثانياً ، إن الكذب على الطفل هو استخدام ملتو للقوة . فالطفل لا يملك أي وسيلة لمعرفة الحقيقة . وهو مضطر للثقة بأهله وبصدقهم . إنه لا يمتلك أي وسيلة لمواجهة الخطأ . وحتى فرويد نفسه يقول : « إن الأهل ، بالنسبة للطفل الصغير ، هم السلطة

---

(1) المرجع السابق ص 103
(2) المرجع نفسه ص 117
(3) المرجع السابق ص 7
(4) المرجع نفسه ص 8

الوحيدة في البداية ومصدر كل اعتقاد »(3) .

وبرأينا ، ان هانز ليس ساذجاً كما تظن والدته . وهل هو مقتنع حقاً بأن البجعة هي التي تجلب الأولاد ؟ يقول فرويد بهذا الصدد : لقد كان مهزلة . وكان ذلك انتقاماً لهانز من والده . إن ذلك معناه : إذا كنت تنتظر مني أن أصدق أن البجعة هي التي جلبت أختي « آنا » في تشرين الأول (أوكتوبر) ، بعدما شاهدت بطن والدتي المنتفخ في هذا الصيف عندما كنا في Gmunden ، فما علي سوى الاعتقاد بأنك ستصدق ترهاتي أيضاً »(1) .

ويبدو أن السياق نفسه يتكرر في اكذوبة ثانية . فوالدة هانز تدعي أنها تمتلك قضيباً أيضاً ، وهذا ما يؤكده والده . لكن هناك ما يحمل على الشك بأن هانز كان مقتنعاً بذلك . إننا نظن ، أن إجابة هذا الأخير ، بأن قضيب والدته يساوي حجم قضيب الحصان ، ليس سوى سخرية منها ، شبه واعية .

لن نسترسل في الحديث عن طرائق الأهل التربوية . بل نفضل طرح السؤال التالي : كيف ظن فرويد أنهما يتجنبان الأخطاء التقليدية ، بينما هما في الحقيقة ، يستخدمان وسائل العقاب والاضطهاد نفسها التي يلجأ إليها معظم الأهل (الأكثر نعومة وتستراً لدى الطبقات الوسطى والعليا ، والأكثر قسوة ورضوخاً لدى الطبقات السفلى) ؟

في الحقيقة ، إن الاجابة الوحيدة على ذلك ، أن فرويد لم يكن مبصراً تلك النقطة . إن موقفه تجاه المجتمع البورجوازي . هو انتقاد ليبرالي وليس

---

(3) Sigmund Freud, «Family Romances» (1909). Collected Papers, the Hogarth press, Londres, 1950

(1) فرويد « تحليل الخواف » ـ المرجع السابق ص 70-76

جذري (1) . لقد أراد تقليل وتلطيف درجة القسوة في طرائق التربية ، لكنه لم يصل الى انتقاد أساس المجتمع البورجوازي : مبدأ القوة والتهديد . ويبدو أن الموقف نفسه هو الذي دفعه لتبديل نظريته الأصلية حول الصدمات الطفلية . فقد توصل فرويد أخيراً إلى الاستنتاج بأن هذه الصدمات ما هي إلا تعبير عن هوامات محرمة وعدوانية عند الطفل . ان التشديد على رغبات الطفل المحرمة ، هو الى حد بعيد ، دفاع عن الأهل الذين يتنصلون من هواماتهم ونشاطاتهم المحرمة ، والتي نعلم أنها تحصل . (في حالة هانز مثلاً ، كما سنرى فيما بعد ، تلعب الأم دور المغرية النشطة) .

لنرجع الى المعطيات العيادية ، فسنصطدم بأعراض هانز الصغير . ان هانز كان دون شك ، يخشى الخصاء . لكن هذا الخوف لم يكن نتيجة « إشارات خفيفة » كما يؤكد فرويد . بل على العكس من ذلك ، إنها تهديدات قاسية وصريحة . ولكن ما هو مصدر هذه التهديدات ؟ إنه ليس الأب ، بل هي الأم فيما يبدو . علينا إذن أن نستنتج أن مصدر خوف الخصاء مصدره والدة هانز ، وليس والده . انها تثير فيه رُعباً من الخصاء ، لكنها تقول له في الوقت نفسه (راجع ما سبق) انها ستتخلى عنه . إن الخوف من الأم يتجلى أيضاً من خلال عارض آخر . « المغطس الكبير ، انني أخاف السقوط فيه » . الأب : « مع العلم أن والدتك هي التي تقوم بتحميمك ، أتخشى أن تتركك تسقط في الماء ؟ » .

هانز : « أخشى ان تتركني وان يغطس رأسي في الماء » (2) . لا مجال لأدنى

(1) يتضح موقف فرويد إزاء المجتمع البورجوازي خلال الحرب الكبرى . راجع :

E. Fromm, Sigmund Freud's Mission, World Perspectives, ed.Ruth Nanda Anschen, New York, Harper e Row, 1959

راجع ترجمتنا لهذا الكتاب الصادرة عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

Sigmund Freud, «Analysis of a Phobia, in Five year old Boy».

(2) المرجع السابق ص 67

شك ، بأن الأم ، وليس الأب ، هي التي تسبب تصورات هانز الحقيقية . كما أن حلم الصبي عن الاطفائي لا يوحي هو الآخر بالضرورة ، إن الخوف من الخصاء متعلق بالأب ، كما أنه لا يعبر عن هذا الخوف . بل الأكثر احتمالاً أن الحلم يعبر عن رغبة هانز في امتلاك عضو تناسلي بحجم عضو والده ، وقدرته على مبادلة عضوه الصغير بآخر أكبر . بمعنى آخر ، إن هذا الهوام قد يعبر عن الرغبة في بلوغ الرشد أكثر مما يعبر عن الخوف من الخصاء .

إننا لا نملك في اطار هذا المقال، ان نناقش فكرة فرويد - التي يعتبر من خلالها أن الطفل يخشى والده بشكل خاص - والتي تعكس « نقطة ضلال » أخرى لفرويد ، مبنية أساساً على موقفه الأبوي . إن فرويد لا يستطيع أن يتصور أن المرأة هي السبب الأساسي للخوف ، لكن الملاحظة العيادية تبين بوضوح ، أن المخاوف الحادة والأشد مرضية ، ترتبط في الواقع بالأم ؛ وبالمقابل ، إن الخوف من الأب لا معنى له نسبياً ، وبدلاً من خوف الطفل من الأب ، نكتشف حالة متناقضة : إذ يبدو أن هانز يحتاج لحماية والده في مواجهة تهديدات الأم ، كما أن نجاح العلاج لا يرتبط بالتفسيرات أكثر مما يرتبط بدور الأب الحامي ، و« بالسوبر - أب » ، أي بالبروفسور فرويد نفسه .

من وجهة نظر كلاسيكية ، نجد أساس عقدة أوديب في رغبة الطفل المحرمة تجاه أمه . يعتقد فرويد أن هذه الرغبات هي « رغبات داخلية » ، وليست نتيجة الاغواء الأمومي . إننا لا نشك في أن طفل الخامسة أو السادسة يشعر باهتمامات ورغبات جنسية وان موضوعها غالباً ما يكون والدته . إلا أننا نتساءل ما إذا كانت تلك الرغبة الجنسية بالحدة والقوة التي يتصورها فرويد ، وعما إذا كانت بتلك العفوية ، رغم غياب الاغواء الأمومي .

إن المعطيات العيادية التي يقدمها فرويد ، تزودنا بدلالات هامة لحل كل

تلك المشاكل . فبالنسبة للاغواء الأمومي ، من المؤكد أن والدة هانز ترغب بقائه في سريرها واصطحابه الى الحمام . ولكن بالرغم من هذا الموقف الاغوائي ، فإن الأم ليست موضوعاً للانجذاب الجنسي من قبل هانز . فهو يرغب في النوم مع Mariedl ، وفي لحظة ما ، يقر بأنه يفضل مرافقتها على مرافقة والدته . إن هانز يشعر فعلاً بجاذب جنسي ، لكنه ليس بتلك القوة التي قد تثير فيه كرهاً حاداً لوالده ، وبالتالي خوفاً شديداً منه . وليس ذلك لتقليل أهمية تعلق الطفل بأمه . بل بالعكس ، فنحن مقتنعين بأن هذا التعلق أكثر عمقاً ، من مجرد تلك الرغبة الجنسية . لأن الاهتمام الجنسي ، عادة ، لا يشكل أساساً لعلاقة شديدة الثبات . فهو يغير موضوعه بسهولة ، وهذا ينطبق أيضاً حتى على الصبية الصغار . لقد أوحى فرويد بأن الارتباط التناسلي بالأم ، يسبقه صلات ما قبل تناسلية :

« إن ثدي الأم ، بالنسبة الى الطفل ، هو أول موضوع شهوي ، ويستند الحب على اشباع رغبة الغذاء . . . ثم يكتمل هذا الموضوع فيما بعد ، بأن يصبح لشخص الأم نفسها . لأن هذه الأخيرة لا تكتفي بعملية التغذية ، بل تعتني بالطفل ، وتثير فيه عدداً من الأحاسيس الجسدية اللطيفة أو المزعجة ، وبفضل هذه العناية ، تصبح أول جاذبة له . بهذه العلاقة المزدوجة تكتسب الأم أهمية استثنائية متواصلة ولا مثيل لها ، كما تصبح بالنسبة الى الجنسين أول موضوع للحب وأكثره قوة ، ونموذجاً لكل علاقات الحب اللاحقة »(1) .

إن الصلة العاطفية التي تربط بين الأم وطفلها أكثر عمقاً في الحقيقة مما

---

(1) Sigmund Freud, «An out line of Psychoanalysis» (1938), in Standard Edition, the Hogarth Press, London 1964 XXIII, p. 188

يتضمنه تعبير « الارتباط ما قبل التناسلي » . إنه ارتباط عاطفي عميق ، تمثل فيه الأم ، الحرارة ، والأمن والحماية . وفي الواقع ، انها الحياة نفسها ، وكل ما هو ضروري للعيش وتجنب القلق . إن حب الأم هو حب غير مشروط ، يتلازم مع إشباع داخلي يصل الى حد الحبور .

إذا كان جزع هانز الأساسي موجه نحو أمه ، وليس نحو والده ، وإذا كانت رغباته الجنسية غير مَرَضية ولا تترافق مع كراهية للأب وخوف منه ، فكيف يمكن أن نفسر خواف هانز ؟

إن عناصر تكوين الخواف ، بالنسبة لنا ، هي التالية : بما أن هانز متعلق بوالدته ، فإن الرعب الذي تلوح به يتنامى مع تهديداتها بالخصاء والتخلي عنه . كما أن خوفه أصبح أكثر حدة مع أول مواجهة له مع الموت : فقبل ظهور أعراض الخواف عنده ، شاهد الولد دفناً في Gmunden . وفيما بعد ، شاهد حصاناً ملقى على الأرض ، وظنه ميتاً . إن أول مواجهة مع الموت ، هي حدث شديد القسوة في حياة الطفل ، ويمكن أن تسبب لدى من هو شديد الحساسية ، قلقاً إضافياً ، الى جانب خوفه من الخصاء .

يمكن أن نستنتج إذن ، ان الخوف من الخيول له سببين :

1 ـ الخوف من الأم ، بسبب تهديداتها بالخصاء .

2 ـ الخوف من الموت .

وتلافياً لهذين الخوفين ، عزز هانز خوافاً يحميه من مشهد الخيول ، ويعفيه من شكلي القلق معاً .

إننا أقرب الى الاعتقاد بصحة الاحتمال التالي : ان الخوف من الخيول المشدودة الى عربات نقل ، أو غيرها ، يرتبط ، بشكل خاص ، بالأم ، وليس ، كما يفسر فرويد ، بالأب . ومن المحتمل وجود ميل عدواني مكبوت

نحو الأم ، بسبب تهديداتها « وخيانتها » لأنها كانت السبب في ولادة فتاة ـ منافسة ـ وبسبب رغبة الطفل الصغير في التحرر من شدة ارتباطه بها . قد يكون ذلك صحيحاً ، إلا أننا لا نملك من المعطيات ، ما يكفي للبرهان عليه .

ولكن هناك واقع يمكن أن ندعم به هذه الفرضية . فقد استند والد هانز الى هوام بشأن حصان أخرجه الولد من الاسطبل ، وسأله :

ـ « هل أخرجته من الاسطبل ؟

هانز : لقد أخرجته لأنني أريد جلده بالسوط .

الأب : من تحب أن تضرب ، في الحقيقة ، ماما ، أنا ، أو أنا ؟

هانز : ماما

الأب : لماذا ؟

هانز : أحب أن أضربها فقط .

الأب : أين رأيت أماً تضرب ؟

هانز : لم أر أحداً يفعل ذلك في حياتي كلها .

الأب : وهذا ما تريد أن تفعله ؟

هانز : بواسطة مقرعة لنفض السجاد

(كانت والدته تهدده غالباً بالضرب بهذه المقرعة)»(1) .

إن الحوار يوحي بتماثل الحصان مع الأم ، والعداوة الموجهة نحوها . ويعتقد فرويد باحتمال وجود رغبة متكتمة وسادية نحو الأم(2) ، لكنه يظن أن العنصر الآخر هو « دافع ظاهر للثأر من الأب »(3) . هذا العنصر هو أساس

---

(1) المرجع السابق ص 80 - 81 Sigmund Freud «Analysis of a phobia

(2) المرجع نفسه ص 83

(3) المرجع نفسه ص

التفسير الطاغي على تحليل هانز . ولكن هل بات يقيناً أن العداوة موجهة نحو الأب ، كما يستنتج فرويد ؟ هل ما يشير الى ذلك في واحدة من تأكيدات هانز ؟

إذا دققنا فيما يعرضه فرويد لدعم فرضيته ، علينا أن نتذكر أنه هو نفسه قد مارس إيماءات معينة الى هانز الصغير ، قبل حصوله على ما يكفي من الوقائع : « أخيراً سأل فرويد هانز ، إذا كان يقصد بالأسود حول « الفم » ، الشوارب ، ثم بيّن له أنه يخاف من والده لأنه يحب أمه حباً قوياً »(1) . ونظراً لسلطة البروفسور « كسوبر - أب » ، كان لهذا الايحاء تأثيراً كبيراً على الطفل . وعلينا أن نتساءل إلى أي مدى تنتج بعض تداعيات هانز عن هذا الايحاء ، ومدى عفويتها ؟ إن مشاعر العداء نحو الأب ، تنعكس بشكل واضح في الحوار التالي :

الأب : « اذن لماذا تبكي دائماً عندما تعانقني والدتك ؟ هل لأنك تغار ؟ »
(لاحظ مرة أخرى الطبيعة الايحائية للتفسير)
هانز : - أجل ، إنني أغار .
الأب : هل تحب أن تكون أنت البابا ؟
هانز : أجل .
الأب : ماذا ستفعل لو كنت أنت البابا ؟
هانز : وأنت ستكون هانز - سأصطحبك الى Linz كل أحد ، لا بل كل يوم .
لو كنت أنا البابا ، لكنت لطيفاً جداً .
الأب : وماذا ستفعل مع الماما؟
هانز : سأصطحبها أيضاً إلى Linz

---

(1) المرجع السابق ص 42

الأب : وماذا أيضاً ؟
هانز : لا شيء .
الأب : ولكن لماذا تغار إذن ؛
هانز : لا أعلم .
ثم ،
الأب : هل كنت تبقى غالباً في سرير الماما في Gmunden ؟
هانز : أجل .
الأب : وفكرت إذن أنك البابا ؟
هانز : أجل .
الأب : ولذلك خفت من البابا ؟
هانز : انك تعلم كل شيء ، أنا لا أعلم شيئاً » .
الأب : عندما وقع Fritz ، فكرت أن البابا ممكن أن يسقط أيضاً ؛ وعندما نطحك الخروف ، فكرت إذا كان باستطاعته أن يوجه ضربة مثلها الى البابا . أتذكر الدفن في Gmunden ؟
هانز : نعم ، لماذا ؟
الأب : لأنك فكرت حينئذٍ : إذا مات البابا ، سأصبح أنا البابا .
هانز : أجل .

أيشهد هذا الحوار على أن هانز يشعر بعداء عميق نحو والده ؟ إن الأمر لكذلك حتماً ، إذا فسرناه انطلاقاً من تعبيره عن عقدة أوديب : وما يقوله هانز يصبح تأكيداً على ذلك . ولكن إذا أمعنا النظر في المعطيات ، دون الانطلاق من تلك العقدة ، لتوصلنا إلى نتائج مختلفة : إن رغبة هانز في احتلال مكان والده ليست بالضرورة تعبيراً عن كراهيته أو عن رغبته القوية في موت والده . يجب ألا ننسى أن إحدى أكثر الرغبات شيوعاً لدى الطفل ، هي أن يصبح

بالغاً ، وأن يتخلص من خضوعه لقوة وسلطة الكبار البالغين ، وإلا يبقى موضوعاً للسخرية . لهذا مثلاً تتجه الفتيات الصغار للعبة العرائس ويتخيل الصبيان أنهم راشدين . هناك ميل عالمي آخر ، يجب أن ننتبه اليه ، وهو الرغبة في ممارسة دور إيجابي ضمن وضعية ، تفرض في الواقع المعاش ، دوراً سلبياً . وفي كتابه « ما فوق مبدأ اللذة » يرتكز فرويد الى الميل العام لتحويل المبادىء السلبية الى مبادىء إيجابية :

«فهو يجد نفسه أمام هذا الحدث في موقف سلبي ، انه يتلقى الحدث بتعبير آخر ؛ ولهذا نتبين دوراً نشطاً ، من خلال إعادته بواسطة اللعب ، رغم طابعه المزعج . . .

إن استبدال الطفل لسلبية الحدث المؤلم بنشاط اللعب ، يدفعه الى تحميل رفيقه في اللعب ، المعاناة التي كان هو ضحيتها ، ويثأر من موضوع بديل »(1) .

وكما أبرز فرويد ذلك ، ان التجربة العيادية تبين أن الميل لتحويل وضعية سلبية الى وضعية نشطة هو طاقة قوية تكمن في أساس العديد من الرغبات عند الطفل والبالغ على حد سواء .

إن الرغبة في أن يصبح الأب ، وأن يعيش نمط الحياة النشط ، خلافاً للواقع السلبي ، والغيرة من الأب ، كلها تفسر تأكيدات هانز دون أي ضرورة للجوء الى فرضية العداوة الحادة نحو الأب ، كاساس للقلق ، وبشكل غير مباشر للخواف .

---

(1) Sigmund Freud «Beyond the pleasure principle» 1920 in standard Edition, the Hogarth Press, Londres 1955, XVIII P 16- 17

يجب الانتباه إلى عنصر آخر . فعندما يقول طفل في الخامسة من العمر : « أجل ، انني أرغب في موت والدي » ، فإن هذه الكلمات لا تعبر عن الكره تماماً . وقد يكون العكس ، تعبيراً عن هوام ذي محتوى لذيذ دون أي مضمون للفكرة الواقعية عن الموت . إن تحليل هانز يبين أنه لم يكن يخشى والده كثيراً ، ولم يكن يكرهه . ولو كان ذلك صحيحاً ، لما تجرأ الطفل على محادثته بتلك الصراحة ؛ أو على الاجابة على أسئلته . وإذا تفحصنا علاقة هانز بوالده ، دون استحضار مسبق لعقدة أوديب ، نرى بوضوح أنها علاقة تقوم على الصداقة والثقة .

هناك سؤال يطرح نفسه : كيف نقتنع بعلاج للخواف ، من خلال تفسيرات غير صحيحة جزئياً ؟ إننا نقترح الملاحظات التالية :

1 ـ ان التفسير الخاطىء يطال قسماً من الصراع المركزي ، ولو بطريقة هامشية ورمزية .

2 ـ رغم عدم صحة التفسير ، فإن طريقة التحقيق التي تبحث عما يخفيه السلوك الظاهر ، هي في حد ذاتها مساهمة ملحوظة .

3 ـ من المحتمل ، في حالات مماثلة ، أن يكون للايحاءات تأثيراً معيناً : ان البروفسور سيساعدك على التخلص من حماقاتك ؛ فكيف إذا كان البروفسور المقصود يتمتع بهيبة وسلطة فرويد ، والذي أظهر عطفاً وتجاوباً طيلة فترة علاج هانز .

4 ـ إن العنصر الأكثر أهمية ، هو على الأرجح ـ إذا كنا محقين في افتراضنا إن هانز يخشى والدته أساساً ـ ما أبداه الوالد والبروفسور من اهتمام ودعم لهانز ، وهذا ما جعله أكثر قوة وأقل قلقاً .

5 ـ إننا ندرك أخيراً أنه خواف بسيط ، يحصل لكثير من الأطفال ، وهو يزول تلقائياً فيما بعد دون أي علاج ودون أي دعم أو اهتمام من الأب .

باختصار ، يبدو أن فرويد ، ومن خلال تأثره بالسلطة الأبوية والتفوق الذكري ، قد فسر المعطيات العيادية بطريقة أحادية ، ولم يتمكن من التقاط مجموع العناصر التي تناقض .

الفصل السادس

الدلالة الحالية لنظرية نظام الأمومة

إن نظريات Bochofen حول نظام الأمـومة والمجتمعات ذات النمط الأمومي لم تجذب سوى قلة من المهتمين في القرن التاسع عشر وخلال النصف الأول من القرن العشرين . وتفسير ذلك أن النظام الأبوي ، لم يُمس في كل من أميركا وأوروبا حتى نهاية الحرب العالمية الأولى ؛ وان مجرد التفكير في المرأة كمركز لبنية اجتماعية ودينية كان أمراً محالاً وغير معقول . وفي الوقت نفسه ، كان على التغييرات الاجتماعية والنفسية للعقود العشرة الأخيرة أن تقدم حجة الاهتمام الجديد الذي يثيره موضوع نظام الأمومة . ويبدو أن الآن فقط ، تحصل تغييرات تفرض إعادة تقييم لأفكار لم تتطور منذ أكثر من قرن . إلا أنني قبل أن أتحدث عن هذه التغييرات ، ليسمح لي القارىء الذي لا يعرف Bochofen ومورغن أن أعرض باختصار مفهومهما للمبادىء والقيم التي تسود المجتمع الأمومي[1] .

إن مبدأ نظام الأمومة ، وفقاً لـ Bachofen هو مبدأ الحياة ، والوحدة والسلام . وحين تهب الأم رعايتها للطفل ، فإن حبها يمتد الى خارج ذاتها ،

---

(1) يتضمن الفصل السابع مناقشة أكثر تفصيلاً لنظرية الأمومة ودلالتها النفسية .

الى كائنات انسانية أخرى ، وهي تجمع بين ما تهبه وبين خيالها لتجفظ حياة الآخرين وتجعلها أكثر جمالاً . إن مبدأ نظام الأمومة هو العالمية ، بينما يجسد النظام الأبوي مبدأ التحديد . إن فكرة الأخوة الانسانية العالمة تجد مصدرها في مبدأ الأمومة ، لكنها تختفي مع تطور المجتمع الأبوي . الأمومة هي أساس مبدأ الحرية والمساواة العالمية ، والسلام والانسانية . إنها أيضاً في صلب الاهتمام الأولي بالرفاهية المادية والسعادة الكونية . وبمعزل عن Bachofen ، توصل L.H. Morgan إلى ان النظام الملكي لهنود أميركا ، يستند على النظام الأمومي ، على غرار ما نجده في آسيا وافريقيا واستراليا . ووفقاً لما يقوله فإن أعلى أشكال الحضارة « هي تكرار أرقى لمبادىء الحرية والمساواة والأخوة التي تجسدها العشيرة القديمة » هذا التقدم الموجز لمبادىء نظام الأمومة ينبغي أن يكون كافياً ليبرهن لماذا أعلّق مثل هذه الأهمية على التغييرات النفسية ـ الاجتماعية التالية :

1 ـ فشل النظام الأبوي والتسلطي في إنجاز مهمته ؛ عجزه عن تجنب الحروب الطويلة والمدمرة والديكتاتوريات المرعبة ؛ عدم قدرته على توقع الكوارث المستقبلية ، كالحروب الكيميائية والبيولوجية والنووية ، والجوع في بقاع واسعة من العالم الثالث ، والنتائج المخيفة للتلوث المتنامي للهواء والماء واليابسة .

2 ـ الثورة الديمقراطية التي أبادت البنى السلطوية التقليدية واستبدلتها ببنى ديمقراطية . هذا المسار من الديمقراطية ، ترافق مع ظهور مجتمع الوفرة ، مجتمع تكنولوجي يستند ، بدلاً من الطاعة الفردية ، إلى مبدأ العمل الجماعي والتوافق .

3 ـ الثورة النسائية التي ، رغم عدم اكتمالها ، قد أبرزت أفكار عصر الأنوار الراديكالية ، حول المساواة بين الرجل والمرأة . لقد وجهت هذه الثورة

ضربة قاسية الى السلطة الأبوية سواء في البلاد الرأسمالية أو في بلد محافظ كالاتحاد السوفياتي .

4 ـ ثورة الطفولة والمراهقة : كان الأطفال في الماضي لا يستطيعون التمرد سوى بطريقة غير وافية ـ عبر رفض الطعام ، أو البكاء ، والتبول ، والعناد. لكنهم وجدوا ، منذ بداية القرن العشرين ، من يعبر عن رأيهم (بستالوتزي ، فرويد ، وغيرهم) الذين بيّنوا أن للأطفال إرادة وميول خاصة يجب أن ينظر اليها بجدية . هذا التيار ، الذي كان الدكتور بنيامين سبول أبرز المؤثرين فيه ، تواصل وتنامى في القرن العشرين . أما بالنسبة الى المراهقين فقد باتوا الآن يتكلمون لأنفسهم وليس بأصوات خاضعة . إنهم يصرّون على حقهم في الاستماع اليهم ، وفي معاملتهم بجدية ، وان يكونوا أفراداً إيجابيين ، لا أشياء سلبية وسط خضم الحياة . إنهم يواجهون السلطة الأبوية مباشرة ، بحدة وأحياناً بخبث .

5 ـ مفهوم جنة الاستهلاك : إن ثقافتنا الاستهلاكية تواكب مفهوماً جديداً : إذا واصلنا المسير على طريق التقدم التكنولوجي ، فسنصل الى درجة لن تبقى معها أي رغبة دون إشباع ، حتى تلك التي استحدثت مؤخراً . سيصبح الاشباع فورياً ولن يتطلب أي جهد . في هذا الاطار ، تلعب التقنية دور « الأم الكبرى » ، الأم التقنية بدلاً من الأم الطبيعية التي تعنى بأطفالها وتنشد لهم ألحاناً دون نهاية (عبر الراديو أو التلفزيون) . إن الانسان ، خلال هذا السياق ، يصبح طفلاً انفعالياً ، يطمئنه الأمل بأن الثدي الأمومي سيؤمن له دائماً حليباً وفيراً وان القرارات لن تتخذ بعد اليوم بواسطة الفرد . لأنها ، تتخذ في الواقع عبر الآلة التكنولوجية نفسها ، والتكنوقراط هم الذين يفسرونها ويقومون بتنفيذها ؛ هذه الرموز الجديدة لدين أمومي نام ، تمثل التقنية قدسيته .

6 ـ يمكن أن نلحظ أيضاً الميول الأمومية في بعض قطاعات الشبيبة التي تتفاوت في جذريتها . ليس لأنها ضد السلطة ، بل لأنها تنتمي الى قيم وعادات العالم الأمومي ، التي عرضها Bachofen ومورغن وذكرناها سابقاً .

إن فكرة الجنس الجماعي (سواء بأشكالها البورجوازية في الضاحية ، أو في التجمعات الجذرية حيث تنتشر المشاركة) لها علاقة وطيدة مع ما وصفه Bachofen حول المرحلة الأمومية الأولى للنوع الانساني . يمكن أن نتساءل أيضاً إذا لم يكن للميل ، لتخفيف الفروق الجنسية في المظهر الخارجي كالأزياء وغيرها . . . ، علاقة مع الميل لإلغاء الوضع التقليدي للذكر ولتقليص التجاذب بين الجنسين ، الذي يؤدي عاطفياً ، إلى نكوص الى مرحلة ما قبل ولادة الطفل الصغير .

ثمة سمات أخرى تدعم فرضية وجود تيار أمومي متنام في هذا القسم من الجيل الشاب . ويبدو ان « المجموعة » هي التي تقوم بوظائف الأم . إن الحاجة للاشباع المباشر لرغباتهم ، والموقف السلبي ، الاستقبالي الذي يعبر عن نفسه بشكل واضح في هاجس المخدرات ، والحاجة للالتصاق والتماس الجسدي ، كل ذلك يبدو انه يدل على نكوص الى علاقة الرضيع بأمه . ومن خلال وجهات النظر هذه ، لا يبدو أن شبان هذا الجيل يختلفون كثيراً عن ذويهم كما يظنون هم أنفسهم ، وذلك رغم اختلاف مضامين استهلاكهم ، ورغم تعبيرهم عن يأسهم بشكل واضح وبطريقة أكثر عدوانية . إلا أن مساوىء هذا النظام الأمومي الجديد ، انه مجرد نفي للسلطة الأبوية ، ونكوص صريح الى مرحلة طفلية ، بدلاً من أن يكون تقدماً ديالكتيكياً نحو شكل أرقى من الأمومة . ويبدو أن جاذبية ماركوز للشباب تستند أساساً الى أنه الناطق الذي يعبر عن نكوص طفلي الى الأمومة ؛ وما يزيد هذا المبدأ جاذبية تلك البلاغة الصورية في التعبير عنه .

7 ـ إن المسألة تتناول تصحيحاً لفكرة فرويد القديمة حول الدور المركزي للارتباط « الجنسي » بين الأم والابن ، والعداوة التي تنتج عنها ، للأب . إن الفكرة الجديدة تعتبر أن هناك ارتباطاً قوياً « ما قبل أوديبي » بين الأم والرضيع بغض النظر عن جنس الطفل . وقد بينت في الفصل الأول كيف تم امتصاص هذا التطور في أعمال فرويد الأخيرة وكيف تمت استعارة الفكرة من جانب آخرين . ان عمل Bachofen إذا تعمق المحللون النفسيون في دراسته ، سيبدو ذو قيمة واسعة لفهم هذا التثبيت مآ قبل التاسلي بالأم . وأريد من هذه الملاحظات التمهيدية أن أستنتج مسألة نظرية . وكما سيرى القارىء في الفصل اللاحق ، أن مبدأ نظام الأمومة ، هو مبدأ الحب اللا مشروط ، والمساواة الطبيعية ، والتشديد على صلات الدم والأرض ، والرحمة والتسامح . والمبدأ الأبوي هو مبدأ الحب المشروط ، والبنية التراتبية ، والفكرة المجردة ، وقوانين الرجل والدولة .

ويبدو أن المبدأين قد تواجها بحدة عبر التاريخ ، وأدّيا أحياناً إلى تركيب (في الكنيسة الكاثوليكية أو في المفهوم الماركسي للاشتراكية مثلاً) . وعندما تحصل المواجهة بينهما يعبّر المبدأ الأمومي عن نفسه بمزيد من اللطف الأمومي والتشديد على طفلية الطفل التي تعيق نضجه التام . وتصبح السلطة الأبوية حينئذٍ هيمنة ورقابة قاسيتين تقومان على خوف الطفل وإحساسه بالذنب . ان المجتمع الأمومي البحت يعيق التفتح التام للفرد ، ويمنع التقدم التقني والعقلاني والفني . أما المجتمع الأبوي البحت فلا علاج فيه ولا مساواة ؛ إنه لا يهتم سوى بالقوانين التي وضعها الرجل ، والدولة ، وبالمبادىء المجردة ، ومبادىء الطاعة . إن أبرز وصف لهذا المجتمع نلحظه في Antigone لـ Sophocle من خلال شخصية Créon ـ نموذج القائد الناشيء ـ ونظامه .

ولكن عندما يؤدي المبدأ الأبوي والمبدأ الأمومي الى تركيب ما ، فإن كل واحد منهما يؤثر على الآخر : فيتلون الحب الأمومي بالعدل والعقلانية ، والحب الأبوي يبدو أنه يقوض النظام الأبوي نفسه ، مفسحاً المجال أمام عودة لمبدأ نظام الأمومة وفقاً لنمط نكوصي وليس ديالكتيكي . إن الحل الوحيد المعقول والتقدمي يكمن في تركيب جديد بين المتعارضين : ان تستبدل المواجهة بين الرحمة والعدل باتحادهما على مستوى أكثر رقياً .

الفصل السابع

نظرية نظام الأمومة ودلالتها
في علم النفس الاجتماعي

احتل مؤلّف Bachofen ، (Das Mutterrecht) الذي نُشر لأول مرة عام 1861 ، مكاناً مرموقاً وبارزاً الى جانب المؤلفين الآخرين اللذين ظهرا في الفترة نفسها (1859) : « أصل الأنواع » لداروين ، و« نقد الاقتصاد السياسي » لماركس . عالجت هذه المؤلفات الثلاث مواضيع علمية ومتخصصة ، إلا أنها أثارت ردوداً لدى الاختصاصيين ولدى الانسان المثقف تتجاوز حدود اختصاصهم . كان ذلك بديهياً بالنسبة الى ماركس وداروين لا يحتاج الى أي تعليق . أما حالة Bachofen فأكثر تعقيداً ، وذلك لأسباب عدة . أولاً ، لأن موضوع نظام الأمومة . لا يلمس ما هو حيوي لاستمرار المجتمع البورجوازي . ثانياً ، لأن التأييد الحماسي له كان من معسكرين متعارضين جذرياً على المستوى الايديولوجي وعلى المستوى السياسي . إنهما معسكر الاشتراكيين من جهة ـ ماركس ، انجلز ، بيبل وغيرهم ـ الذي اكتشف Bachofen وامتدح مزاياه ، ثم وبعد عقود مظلمة نسبية اكتُشف Bachofen مجدداً وامتدحه معسكر فلاسفة معادين للاشتراكية أمثال Klages و Baümler .

إلا أن موضوع نظام الأمومة ، لعب في السنوات الأخيرة ، دوراً متنامياً

في النقاشات العلمية . فوافق البعض عليه ، ورفضه البعض الآخر . ومن المهم أن نفهم لماذا يثير موضوع نظام الأمومة ردوداً انفعالية بهذه القوة ، وكيف يرتبط بمصالح اجتماعية حيوية . إننا نهدف أيضاً للكشف عن الأسباب الخفية التي تجذب المؤيدين الى تلك النظرية من المعسكرين على حد سواء ، المعسكر الثوري ، والمعسكر المضاد للثورة . ويمكن لنا حينئذٍ أن نلحظ ملاءمة هذا الموضوع لدراسة البنى الاجتماعية الحالية وتحولاتها .

إن العامل المشترك في جملة المواقف تجاه نظام الأمومة هو ابتعادها قياساً الى المجتمع البورجوازي الديمقراطي . هذه المسافة ضرورية حتماً لمن يريد فهم بنية اجتماعية من خلال الأساطير والرموز والمؤسسات . . . ـ خاصة إذا كان ذلك المجتمع يختلف جذرياً عن المجتمع البورجوازي ، ليس فقط من خلال بعض الأشكال بل من خلال جميع سماته النفسية الاجتماعية الأساسية ، وقد رأى ذلك Bachofen بوضوح تام ، كما يقول في المقدمة :

« اننا لا نستطيع إدراك ظواهر نظام الأمومة الا بشرط واحد . على الباحث أن يتخلى كلياً عن أفكار عصره، وعن المعتقدات التي تملأ رأسه ، وعليه أن يقدر على الانتقال الى وسط عالم فكري مختلف تماماً . . . إن الباحث الذي يعتمد على موقف الأجيال السابقة كنقطة للانطلاق سينحرف حتماً عن فهم الماضي »(1) .

إن « الاستدعاء المسبق » لـ Bachofen كان يبدو واضحاً لدى أولئك الذين يرفضون عصرهم ـ سواء اتجهوا نحو الماضي كفردوس مفقود ، أو نحو مستقبل أفضل . أما الموقف النقدي من الحاضر فكان العنصر المشترك الوحيد

---

(1) J.J. Bachofen. Myths. Religions and Mother Right, Princeton University Press. 1968.

بين المجموعتين المتعارضتين من مؤيدي نظام الأمومة . وقد كان التناقض الحاد بين المجموعتين حول النقاط الأخرى الأساسية سبباً لظهور عناصر اخرى غير متجانسة في نظرية نظام الأمومة وفي موضوعها . كأن تعتبر إحدى المجموعتين سمة معينة أساسية في النظرية ، بينما تعتبر المجموعة الأخرى سمة مغايرة . وهكذا وجد الفريقان أسباباً للدفاع عن النظرية .

لقد اتجه بعض المؤلفين المحافظين مثل Baümler نحو الماضي ليبحثوا فيه عن أفكارهم الاشتراكية . فما هي أسباب تعاطفهم مع نظرية نظام الأمومة ؟

على ذلك يجيب انجلز عندما يوضح ، منتقداً ، موقف Bachofen الايجابي من الدين الذي يعبر عنه بوضوح تام قائلاً : « . . . ليس هناك سوى خميرة قوية لكل حضارة ، انه الدين . إن كل صعود أو انحطاط للوجود الانساني يتأتى من حركة أصلها في هذه الدائرة القصوى »(1) .

إن هذا الموقف ، لا يلخص Bachofen حتماً ، لكنه ذو أهمية أساسية لنظريته التي يربط فيها بين المرأة والشعور الديني : « إذا كان نظام الأمومة هو الذي يتسم بالطابع الكهنوتي ، فذلك بسبب جوهر الطبيعة النسائية ، ذلك الحس العميق للعلم الالهي ، الذي يتطابق مع الاحساس بالحب ، يهب للمرأة ، وخصوصاً للأم تقوى دينية ، نشيطة ، خلال العصور البربرية جداً »(2) .

يرى Bachofen في القدرة الدينية « استعداداً » غريزياً لدى الأنثى وفي الدين سمة نوعية لنظام الأمومة . كما أنه لا يعتبر الدين مجرد شكل للوعي

---

(1) المرجع السابق ص 85

(2) المرجع السابق ص .

والافتتان الثقافي . إن إحدى أبرز أفكاره تتلخص في ربط بنية معينة للنفس الانسانية بدين خاص - رغم أنه يقلب العلاقة ويستمد البنيـة النفسية من الدين .

إن الطابع الرومانسي لنظرية Bachofen أكثر بريقاً في موقفه من الماضي : فهو يوجه حبه واهتمامه ، الى حد بعيد ، نحو الماضي السحيق للانسانية الذي يستطيع تمثله . كما يرى في احترام الموتى أحد السمات الأساسية - للثقافات الأمومية . ويلاحظ في دراسته عن الأمومة في Lycie ان «نمط حياة أمه ما، يبدو إجمالاً في موقفها إزاء عالم الموتى . إن الافتتان بالموتى لا ينفصل عن احترام الاسلاف، كما أن هذا الأخير لا ينفصل بدوره عن حب التراث وعن مفهوم للعالم موجه نحو الماضي »[1] .

كما يجد في أعماق العبادات السرية الأمومية والأرضية « تشديداً على هذا الجانب المظلم وشبه الميت لحياة الطبيعة » الذي يميز مفهوم نظام الأمومة . وحول هذه النقطة يميز Baümler بين المفاهيم الرومانسية والمفاهيم الثورية قائلاً :

« إذا أردنا معرفة الأساطير ، علينا أن نتمكن من الاحساس بعمق سلطة الماضي . كذلك إذا أردنا معرفة الثورات والثوريـين يجب أن نعي بعمق المستقبل واحتمالاته . ولكي نفهم الطبيعة الصحيحة لهذا المفهوم ، يجب أن نلحظ أنه ليس المفهوم الوحيد الممكن للتاريخ . من خلال الاحساس العميق بالمستقبل ، نستطيع أن نتخيل مفهوماً آخر للتاريخ - يتطلب جهداً نشيطاً وواعياً ونماذج ثورية . في البنية الثانية - يبقى الانسان حراً دون قيود في الحاضر ويخلق المستقبل من لا شيء . أما في الأولى ، فيؤخذ الانسان في إطار « دورة

---

(1) المرجع السابق ، ص 92

الولادة » ، وفي انتقال دم الاسلاف والعادات التي يضفي الزمن عليها وقاراً ؛ إنه ينطلق من « كل » يضيع في مجهول الماضي . . . ويصبح الاموات حاضرون إذا قرر الاحياء ذلك . إنهم لم يموتوا ولم يغادروا الأرض نهائياً . كل أسلاف شخص ما لا تزال موجودة . ولا تزال نصائحهم وتأثيراتهم في من خلفهم مستمرة »(1) .

هذه السمة الأساسية في مفهوم Bachofen عن البنية النفسية الأمومية والدين الملائم لها ، هي موقف المجتمع الأمومي تجاه الطبيعة ، وتوجهه نحو الاشياء المادية باعتبارها مناقضة للحقائق العقلية والروحية . « إن نظام الأمومة يرتبط بالمادة وبمرحلة من التطور الديني لا تعرف سوى الحياة الجسدية . . . إن انتصار الأبوية جلب معه تحرير الفكر قياساً إلى تعبيرات الطبيعة ، ورَفَعَ الوجود الانساني فوق قوانين الحياة المادية . بينما يشترك نظام الأمومة في كل ميادين الحياة الأرضية . ومن خلال المكانة التي يجعلها لقوة الانجاب ، يخرج الانسان من هذه العلاقة ويعي نداءه العلوي . إن الحياة الروحية تسمو فوق الوجود الجسدي ، والعلاقة مع الدوائر السلفى للوجود تتحدد بالجانب الجسدي . إن الأمومة تتصل بالجانب المادي للإنسانية ، وهذا هو الشيء الوحيد الذي تتقاسمه مع الحيوانات ؛ أما المبدأ الأبوي والروحي فلا ينتمي إلى الانسانية وحدها . إنه يتخطى هنا ، حدود الحياة الأرضية ويرفع عيونه نحو المناطق العليا للكون »(2) .

إذن هناك سمتان تميزان علاقة المجتمع الأمومي مع الطبيعة : خضوع

---

(1) Cité par J.J. Bachofen in Der Mythos von Orient und Okzident éd Manfred Schroeder. Munich 1926. CXII- CXVIII.

(2) Bachofen. Myth. Religion .. P. 109

سلبي لها ، واعتراف بالقيم الطبيعية والبيولوجية بما هي متعارضة مع القيم الفكرية . ومثل الأم ، ان الطبيعة في صلب الثقافة الأمومية ، وتبقى الانسانية طفلاً عاجزاً أمام الطبيعة .

« في الأولى (الثقافة الأمومية) ، ننطوي الى حد الانزواء في المادة ، وفي الثانية (الثقافة الأبوية) نجد تطوراً عقلياً وروحياً . في الأولى ، شرعية لا واعية ، وفي الثانية ، الفردية . في الأولى ، استسلام للطبيعة ؛ وفي الثانية ارتفاع عنها وتدمير للحواجز القديمة وصراع مرير للحياة بدلاً من الراحة الثابتة ، ولذة صافية ، وصبيانية أزلية في جسم هرم . إن الهبة الحرة للأم ، هي الأمل المعظم لـ Dèméter ، الذي يماثل مصير البذرة . إن الانسان الهلليني على العكس من ذلك ، يريد أن يكسب كل شيء بقوته فقط ، حتى أكثر الارتفاعات علواً : وفي خضم الصراع ، يعي طبيعته كأب ويرتفع فوق عالم الأمومة الذي كان جزءاً لا يتجزأ منه في الماضي ، ويتجه بنحو تأليهه الخاص . إنه لا يبحث مطلقاً عن مصدر الخلود في المرأة التي تحمل الطفل ، بل يبحث عنه الآن في مبدأ الخلق الذكري ، الذي ينسب اليه القدسية التي كانت سابقاً للأمومة وحدها »(1) .

إن نظام قيم الثقافة الأمومية يلتحق بهذا الخضوع السلبي نحو الأم ، والطبيعة والأرض ودورها المركزي . يتمتع الطبيعي والبيولوجي فقط بالقيمة ؛ أما الروحي والثقافي والعقلاني فلا قيمة له . وقد فصّل Bachofen هذه الفكرة بوضوح تام في مفهومه عن العدالة . وفي مواجهة القانون الطبيعي البورجوازي حيث « الطبيعة » هي المجتمع الأبوي المطلق، يتميز القانون الطبيعي للأمومة بهيمنة القيم الغرائزية والطبيعية ، التي تؤسس على الدم .

---

(1) J.J. Bachofen. Der Mythos von Orient .. p. 49

لا نجد في القانون الأمومي أي ثقل منطقي أو عقلاني لعقدة الذنب أو الاستغفار . لأن ما يهيمن عليه هو المبدأ « الطبيعي » للثأر ، الذي يقابل المثل بالمثل .

هذا الاحترام الخاص لصلات الدم في « القانون الطبيعي » للأمومة ، يعبر عنه Bachofen بطريقة ملفتة في تحليله لـ Orestie d'Eschyle . إذ تقتل كليتمنستر من أجل عشيقها Egisthe ، زوجها أغاممنون لدى عودته من حرب طروادة . فينتقم أوريست ابنها ويقتل والدته ؛ فتلاحق الآلهة السابقة Erinyes ، أوريست ، لاقدامه على هذا العمل . لكن Apollon و Athéna يدافعان عن أوريست وهما القداسة الجديدة للأبوية الظافرة الذين تحدروا من Zeus وليس من رحم الأمومة .

ما هو اذن الصراع الأساسي هنا ؟ بالنسبة لقانون الأمومة ، ليس هناك سوى جريمة واحدة : انتهاك صلات الدم . إن الـ Erinyes لا يلاحقون المرأة الخائنة لأنها « لم تكن مرتبطة بصلة دم مع الذي قتلته » . والخيانة ، رغم حقارتها ليست شغلاً لهم . ولكن لو حدث وانتهك أحدهم صلات الدم ، فلن يشفع له أي عذر أمام قساوة العقاب الطبيعي Lex talionis .

إن إمبراطورية النساء « هي مملكة الحب وصلات الدم ، في مواجهة المملكة الذكرية والابولونية »(1) . وفئاتها هي « التراث ، الجيل والترابط الحي عبر الدم والانجاب(2) . وهذه الفئات تستعمل بمعنى ملموس في أعمال Bachofen . فهو يدعها تغادر ميدان التأمل الفلسفي ليرفعها الى

(*) نسبة الى أبولون أجل الآلهة ، اله النهار والشمس .

(1) Baümler, cité in J.J.Bachofen. Der Mythos... op. cit. p CCXXXIII

(2) المرجع السابق PCXIX

التحقيق العلمي ، مقدماً لها وثائق اتنولوجية تجريبية ، ناسباً لها قيمة جديدة من أجل البحث . وتستبدل المفاهيم غير الدقيقة للطبيعة ولنمط الحياة « الطبيعي » بالصورة الملموسة للأم ، وبنظام للقوانين يتركز حول الأم تسمح التجربة بتثبيته .

لم يكتف Bachofen بمشاركة الموقف الموجّه نحو الماضي والمركز على طبيعة الرومانسيين . فقد تبنى ، كنواة لعمله ، احدى أكثر أفكار الرومانسية خصوبة ، ووسعها بما يتجاوز دلالتها السابقة في الفلسفة الرومانسية . وهذه الفكرة كانت التمييز بين المذكر والمؤنث كخصوصيتين مختلفتين جذرياً على مستوى الطبيعة العضوية أو على المستويات النفسية والروحية والعقلية . بهذا المفهوم ، وقف الرومانسيون بحدة (وبعض ممثلي المثالية الألمانية) أمام الأفكار الشائعة في القرنين السابع والثامن عشر وخاصة في فرنسا .

وتتلخص الفكرة المركزية للنظريات السابقة بالجملة التالية : « ليس للنفوس جنس » . وقد كان التدقيق في العلاقة بين الرجل والمرأة موضوع سلسلة طويلة من الكتب ، إلا أن النتيجة كانت هي نفسها دائماً . فلا يمثل الذكر والأنثى خصوصيات مختلفة مزروعة بشكل منفصل عقلياً ونفسياً . وتم شرح الفروقات النفسية بين الرجل والمرأة بكل بساطة ، بتعابير الاختلاف في التربية والتعلم . وهذا هو العامل الوحيد الذي يجعل الرجل والمرأة مختلفين ويؤدي بالنسبة الى المجموعتين الى فروقات في الحياة الاجتماعية .

هذا المفهوم الأول للهوية الاساسية للاجناس كان يرتبط بشدة بحاجة لها طابع سياسي ، لعبت دوراً هاماً في عصر الثورة البورجوازية رغم التعبير عنها بدرجات متفاوتة . هذه الحاجة كانت تحرر المرأة ومساواتها الفكرية والاجتماعية والسياسية . ومن اليسير أن نرى ، في هذه الحالة ، كيف تتكامل

النظرية مع قضية سياسية . إن النظرية التي تجعل المرأة والرجل متشابهين تشكل أساساً للمطالبة بالمساواة السياسية للمرأة . ولكن مساواة المرأة ، أكانت معلنة أم مضمرة ، تعني أنها كانت في جوهرها نفسه ، مشابهة للرجل في المجتمع البورجوازي . ان التحرر لا يعني إذن أنها كانت حرة في تنمية ميزاتها وقدراتها النوعية التي لا تزال مجهولة . بل على العكس من ذلك ، إننا نحررها لكي تصبح رجلا بورجوازياً . إن تحرر المرأة « الانساني » يعني في الحقيقة حرية أن تصبح ذكراً بورجوازياً .

وكأي حركة سياسية رجعية ، حصل تغير في نظرية العلاقات بين الأجناس وفي نظرية « طبيعة » الرجل والمرأة . وأقفلت النوادي النسائية في باريس عام 1793 . وحلت محل نظرية التشابه النفسي الأساسي ، نظرية الاختلاف « الطبيعي » بين الأجناس .

ومع الرومانسيين المتأخرين ، كانت فكرة الاختلاف الأساسي بين الذكورة والأنوثة ، موضوع تفكر واسع ، يستند الى المشاكل التاريخية ، والاجتماعية واللغوية ، والاسطورية والفيزيولوجية . وفي مقابل المثالية وبدايات الرومانسية ، باتت كلمة «امرأة» تدل على صفتها كمحبوبة ، والاتحاد مع المرأة يدل على تجربة ذات « إنسانية » واضحة ، إن الكلمة أرادت التأكيد أكثر فأكثر على معنى « الأم » ، والعلاقة مع المرأة تعني العودة الى « الطبيعية » والى حياة الانسجام في حضن الطبيعة .

لقد رفض عصر الأنوار وجود اختلافات جنسية على المستوى النفسي ، بأن أعلن مساواة الجنسين ، ووضع المعادلة بين الكائن الانساني والذكر البورجوازي . هذه النظرية كانت تعبيراً عن الجهد الذي أراد منح الحرية والمساواة الاجتماعية للنساء . وحين ثبت المجتمع البورجوازي مكتسباته

وتخلى عن مواقعه السياسية التقدمية ، لم يعد بحاجة لمفهوم المساواة بين الجنسين . إنه بحاجة ، منذ اليوم ، الى نظرية تبرز الفروقات الطبيعية بين الجنسين وتشكل أساساً نظرياً لطلب عدم المساواة الاجتماعية بين الرجال والنساء . وفي حين ستستغرق النظرية الجديدة في اكتشاف النفسي ، فإنها وفي الوقت نفسه ، ورغم ألفاظها المنمقة حول قيمة المرأة . . . لن تستخدم سوى لتثبيت تبعية المرأة وعبوديتها للرجل .

سأحاول أن أبين فيما بعد كيف ولماذا يرتبط مجتمع الطبقات بشكل وثيق مع حكم الذكر للاسرة . ولكن من الواضح أن كل نظرية تضع أولاً الأهمية العالمية للفروقات بين الجنسين ، يجب أن تمارس تأثيراً قوياً على رواد حكم الطبقات ، الذكري والتراتبي . هنا تكمن إحدى الأسباب التي اكسبت Bachofen جانب المعسكر المحافظ . ولكن يجب الاشارة إلى أن Bachofen نفسه قد تجاوز الى حد كبير التفسير الرجعي المحتمل لنظريته من خلال عرضه بطريقة جذرية مبدأ الفروقات بين الجنسين وعبر اكتشافه لبنى اجتماعية وثقافية أكثر قدماً حيث كانت سلطة المرأة وتفوقها أمراً ظاهراً

ان السمة الأساسية للمفهوم الرومانسي ان الفرق بين الجنسين ليس نتاج تشريط اجتماعي أو تطور تاريخي معين . إنه ، كما يُظن ، واقعاً بيولوجياً لن يتغير أبداً . إن بعض الجهود التي بذلت ، على قلتها ، لمعرفة الطبيعة الحقيقية للخصوصيات الذكرية والأنثوية ، تعتبر طبع المرأة البورجوازية تعبيراً عن « جوهرها » . أما البعض الآخر فقد حاول التمييز بين الذكر والأنثى من خلال معطى سطحي . من ذلك مثلاً Fichte الذي ظن أن كل الفرق أساسه اختلافهم « الطبيعي » في السلوك في الممارسة الجنسية .

طرح الرومانسيون المتأخرون معادلة بين المرأة و« الأم » ، لكنهم أهملوا

النتائج غير الدقيقة واعتمدوا على أبحاث تجريبية حول مبدأ الأمومة في حقيقته التاريخية والبيولوجية . وبهذا أضفوا عمقاً خارقاً على مفهوم الأم . وBachofen نفسه وبشكل خاص ، رغم تعلقه بمفهوم « السمة الطبيعية » للفرق بين الجنسين ، قد توصل الى معطيات جدية وهامة . فقد رأى مثلاً أن طبيعة المرأة تنتج عن « ممارستها » الحقيقية في الحياة ، عبر عنايتها بالطفل منذ البداية ، والتي تصبح ضرورية بسبب الوضعية البيولوجية .

هذا الأمر ، بالاضافة الى ما ذكرناه سابقاً ، يبين أن Bachofen لم يكن رومانسياً حاداً كما يريد لنا أن نظن Klages وBaümler . وكما سنرى فيما بعد ، فإن المجتمع الأمومي « المبارك » الذي يتحدث عنه Bachofen يتضمن أيضاً سمات تقرّبه من المثل الاشتراكية . فقلق الرفاهية مثلاً وسعادة الانسانية الأرضية هي إحدى الأفكار المركزية للمجتمع الأمومي . كما أن هذا المجتمع في سمات أخرى ، كما وصفها Bachofen يقترب أيضاً من المثل والتطلعات الاشتراكية ويواجه مباشرة الأهداف الرومانسيةوالرجعية . والمجتمع الأمومي وفقاً لـ Bachofen كان ديمقراطية بدائية ، حيث الجنسية لم تكن خاضعة لتحقير المسيحية ، وحيث كان الحب والتعاطف الأمومي مبادىء أخلاقية سائدة ، وحيث كانت الاساءة الى الأخر خطيئة كبيرة ، وحيث لم تكن الملكية الخاصة قد وجدت بعد .

غالباً ، وليس دائماً يبدو Bachofen مفكراً ديالكتيكياً . وفلسفته قريبة من هيغل على مستويات عدة : « إن التقدم الذي ينطلق من مفهوم أمومي للانسانية ، ويؤدي الى مفهوم أبوي يشكل المنعطف الأكثر أهمية في تاريخ العلاقات بين الأجناس . . . ان التشديد على الأبوة حرر الفكر الانساني من

عناصر الطبيعة ، والغرس الناجح لها رفع الوجود الانساني فوق قوانين الحياة الجسدية »(1) .

وبالنسبة لـ Bachofen ان الهدف الأعلى للمصير الانساني هـو « سمو الوجود الأرضي الى طهارة المبدأ المقدس للأب »(2) . انه يرى أن انتصار المبدأ الأبوي ـ الروحي على المبدأ الأمومي ـ الأرضي قد تحقق تاريخياً عبر انتصار روما على الشرق وخاصة على قرطاجة والقدس ، « لقد كانت فكرة رومانية تلك التي دفعت الأوروبيين لتوسيع حضورهم على الأرض بأكملها . هذه الفكرة كانت بسيطة جداً : « إن ما يحدد مصير الشعوب هو قاعدة الفكر الحرة فقط ، وليس أي قانون فيزيائي »(3) .

هنالك حتماً تناقض حاد بين Bachofen المعجب بديمقراطية مملكة النساء وبين Bachofen الارستقراطي من Bâle ، الذي يعارض تحرر المرأة السياسي ويقول : « ان الديمقراطية ، بقوة الظروف ، تقود دائماً الى الطغيان ؛ إن مثلي الأعلى جمهورية لا تقودها الجماهير بل يقودها أفضل المواطنين »(4) . ويظهر هـذا التناقض عـلى مستويـات عدة . عـلى المستوى الفلسفي بـين المثالي البروتستانتي وبين الرومـانتيقي ؛ وكذلـك بين الـديالكتيكي والميتـافيزيقي الطبيعي . وعلى المستوى الاجتماعي والسياسي ، بين المعادي للديمقراطية وبين المعجب ببنية اجتماعية ديمقراطية وشيوعية . وعلى المستوى الأخلاقي ، بين المؤيد للأخلاقية البروتستانتية البورجوازية وبين محـامي المجتمع الـذي تسود فيه الحرية الجنسية وليس الزواج الأحادي .

---

(1) Bachofen. Der Mythos von Orient... op cit p. 48- 49

(2) المرجع السابق ص 57

(3) المرجع نفسه ص 571 .

(4) Keiles-Krauz. Neue Zeit, 1901- 1902, I p. 522

وخلافاً لـ Klager و Baümler فإن Bachofen لا يبذل أي جهد لتنسيق هذه التناقضات . ومجرد محافظته عليها هو أحد الأسباب التي جلبت تأييد الاشتراكيين له الذين كانوا يبحثون ليس عن الاصلاح بل عن تغيير جذري للبنية الاجتماعية والنفسية للمجتمع .

إن اجتماع هذه التناقضات في Bachofen مصدره أساساً الشروط الاقتصادية والنفسية لوجوده الفردي . فقدراته الانسانية والعقلية شديدة الاتساع ، لكن تبشيره بالأمومة يأتي ، في الظاهر ، من تعلقه الشديد بأمه . فهو لم يتزوج إلا في الأربعين بعد وفاة والدته . كما أنه ورث عشرة ملايين دولار سمحت له بالاقتراب من بعض المفاهيم البورجوازية ، وقد كانت هذه المسألة ضرورة لكل معجب بالأمومة . ومن جهة ثانية ، وبسبب الطابع الأبوي المسيطر في Bâle لم يستطع إلا أن يكون وفياً للمثل البورجوازية البروتستانتية . ان الرومانسيين الجدد ، أمثال Schuler ، Klager وBaümler حلوا مشكلة تناقضات Bachofen بأن تبنوا تفسيراً أحادياً للمؤلف .

الاشتراكيون أيضاً ، اعترفوا بالجانب « الصوفي » لـ Bachofen ، لكن انتباههم وتعاطفهم كان مع Bachofen الاتنولوجي وعالم النفس . أي مع الجانب الذي يشهد على أهميته في تاريخ المعرفة .

إن أنجلز بشكل خاص قد تعرف في القرن التاسع عشر على أعمال Bachofen ، ويؤكد في « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » ان تاريخ العائلة يعود لـ « حق الأم » لمؤلفه Bachofen . إلا أنه ينتقد مثاليته التي تجعل الدين مصدراً للعلاقات الاجتماعية ، لكنه يقول :

« إلا أن ذلك لا ينفي أي طابع جذري لعمله . فقد كان أول من استبدل

الحالة البدائية المجهولة بحالة من العلاقات الجنسية لم تكن محددة بقواعد . لقد فعل ذلك بأن بيّن كيف يقدم لنا الأدب الكلاسيكي القديم دلالات تبرهن على أن الزواج الواحد لدى اليونان والأسيويين كان مسبوقاً بحالة أخرى . وللرجال في هذه الحالة البدائية علاقات جنسية مع أكثر من امرأة ، كما أن للنساء الحق بعلاقات مع عدة رجال أيضاً دون انتهاك للقانون الأخلاقي . كما برهن أن الأصل يعود الى النساء ، من الأم الى الأم ، وان هذه المشروعية للانتساب الى النساء استمرت طويلاً حتى في عصر الزواج الأحادي حين كان الاعتراف بالأبوة مستقراً . هذه الوضعية الأصلية للأم التي تجعل منها النسب المؤكد الوحيد للطفل ، أعطت الأم (وبالتالي المرأة) وضعاً اجتماعياً أكثر ارتفاعاً مما كان عليه في السابق . حتماً ، إن Bachofen ، لا يعرض هذه الأطروحات بهذا الوضوح ، لأن مفهومه الصوفي يمنعه من ذلك . إلا أننا ندين له بصياغتها ، وهذا بحد ذاته كان تقدماً ثورياً عام 1861 » .

ستة عشر عاماً فيما بعد ، عرض لويس مورغن وجود بنية اجتماعية أمومية في إطار مختلف تماماً مستخدماً طرائق تختلف كثيراً عن طرائق Bachofen . ان كتابه « المجتمع القديم » Ancient Society ، درسه ماركس وأنجلز باهتمام بالغ وكان أساس عمل أنجلز حول العائلة ، الذي كتب معلقاً على اكتشاف مورغن عن العصر الأمومي : « إن له بالنسبة لما قبل التاريخ أهمية النظرية الداروينية بالنسبة للتطور البيولوجي . ونظرية فائض القيمة الماركسية بالنسبة للاقتصاد السياسي » . ويتابع قائلاً : « لقد أصبح العصر الأمومي المركز الذي ينمو حوله علمنا كله . اننا نعلم أين نبحث ـ وماذا نبحث ، وكيف ننظم ونجمع اكتشافاتنا » .

لم يكن أنجلز وحيداً في دهشته من اكتشاف نظام الأمومة . فقد ترك لنا ماركس أيضاً سلسلة ملاحظات نقدية استخدمها أنجلز في عمله . كما كتب

Bebel أفضل قصصه الاشتراكية Die Frau und Der Sozialismus على قاعدة نظرية نظام الأمومة . كما كتب صهر ماركس ، بول لافارج عن « دور المرأة حارسة الأسرار في المجتمع البدائي »(1) والذي سيتكرر مجدداً في مجتمع المستقبل . ويعتبر Kelles-Krauz أن Bachofen حفر في النهضة البورجوازية ليستخرج البذور الثمينة لنهضة ثورية جديدة : نهضة الفكر الشيوعي(2) .

ما الذي يفسر هذا الموقف للاشتراكيين تجاه نظرية نظام الأمومة ؟ إن السبب الأول الذي ذكرناه سابقاً عندما تحدثنا عن الرومانسيين ، كان ابتعادهم العاطفي والأيديولوجي عن المجتمع البورجوازي . لقد أبرز Bachofen نسبية العلاقات الاجتماعية القائمة . وأكد أن الزواج الأحادي ليس على الاطلاق مؤسسة « طبيعية » وأزلية . انه نظرة مماثلة على غرار أصل الأنواع لداروين لا يمكن ألا تلقى استحساناً من نظرية وممارسة سياسية تهدف الى تغيير أساسي في البنية الاجتماعية القائمة . ونظراً لموقف Bachofen السياسي استمرت اشكالية هذا الجانب من النظرية :

« إن حصرية الصلة الأمومية تبدو ضرورية . . . وأغلب الناس يعتبرونها حالة أصلية . أما التأكيد على وجود علاقات أكثر عمقاً ، ودون قيود بين الجنسين فهو تصور خاطىء أو غير مفيد لبدايات الوجود الانساني ؛ ولهذا السبب نطردها ككابوس مقيت. من منا لا يرغب في تبني موقف الرأي العام ليتجنب الذكرى المؤلمة لبداياته المخجلة ؟ لكن شهادة التاريخ تمنعنا من الاستسلام الى الادعاء والأنانية ،ومن الشك في تقدم الانسان البطيء والمضني

---

(1) ذكره Kelles-Krauz . المرجع السابق ص 6 .

(2) المرجع نفسه ص 524 .

نحو أخلاقية زوجية عالية »[1] .

وإلى جانب تحديد نظرية نظام الأمومة لنسبية البنية الاجتماعية البورجوازية فإن مضمونها أيضاً جذب تعاطف الماركسيين اليها . فقد اكتشفت في بداية الأمر ، عصراً كانت المرأة فيه سلطة المجتمع ومركزه ، وليست عبداً للرجل وموضوعاً للتبادل . وقد ساهم ذلك بقوة في دعم النضال من أجل تحرر المرأة الاجتماعي والسياسي . إن معركة القرن الثامن عشر الكبرى استؤنفت مجدداً مع أولئك الذين يناضلون من أجل مجتمع دون طبقات .

أما بالنسبة الى أسسه النفسية الاجتماعية ، فإن البنية الاجتماعية الأبوية شديدة الارتباط بالطابع الطبقي للمجتمع الحالي . هذا المجتمع يقوم الى حد كبير على مواقف نفسية نوعية ، تقبع جزئياً في دوافع لا واعية . هذه المواقف النفسية هي المتمم الفعال للقهر الخارجي الذي يمارسه جهاز الدولة . إن العائلة الأبوية هي أحد أكثر الأماكن أهمية حيث تنتج المواقف النفسية التي تهدف الى الحفاظ على ثبات مجتمع الطبقات[2] .

أريد أن ألفت الانتباه الى الجانب الأكثر أهمية . فنحن هنا أمام عقدة انفعالية يمكن أن نطلق عليها العقدة « الأبوية ـ المركزية » . ويتضمن تمييزها العناصر التالية : تبعية عاطفية بالنسبة الى السلطة الأبوية تفترض مزيجاً من القلق والحب والكره ؛ تماه بالسلطة الأبوية تجاه أشخاص أكثر ضعفاً ؛ أنا أعلى دقيق وقوي مبدأه أن الواجب أهم من السعادة ؛ أحاسيس متتالية بالذنب نتيجة التضاد بين متطلبات الأنا الأعلى ومتطلبات الواقع ، محصلتها

---

(1) J.J. Bachofen, Der Mythos von Orient .. op cit p 30

(2) المرجع السابق . الفصل الثامن .

استمرارية الخضوع للسلطة . هذا التشريط النفسي الاجتماعي هو الذي يفسر عالمية اعتبار المرأة أساس المجتمع (أو دعامته الأساسية) ؛ وهو الذي يفسر أيضاً كيف يجذب كل هجوم نظري على العائلة ، على غرار هجوم Bachofen تأييد المؤلفين الاشتراكيين .

إن الصورة التي يقدمها Bachofen ومورغن عن العلاقات الاجتماعية ، النفسية ، الأخلاقية والسياسية التي تميز نظام الأمومة لها أهمية خاصة بالنسبة لموضوعنا . لكن Bachofen يعود بحنين الى تلك المرحلة الاجتماعية السابقة ويعتبرها تمت نهائياً بينما يتحدث مورغن عن مرحلة من الحضارة أكثر تقدماً سوف تأتي : « إنها العودة، ولكن الى مستوى أكثر ارتفاعاً الى الحرية والمساواة والإخاء التي تميز المجتمع القديم » .

وحتى Bachofen نفسه يصف الحرية والمساواة والإخاء بشكل مثير في المجتمع الأمومي الذي لا يسيطر عليه القلق والخضوع بل الحب والمحبة .

إن إيجابية الاشتراكيين تجاه Bachofen تتأتى أيضاً من الدور الحاسم الذي لعبه قلق السعادة المادية للانسان في المجتمع الاموي . رغم أن هذه المادية الطبيعية التي تعتمد على دور الأم في تحسين وجود الانسان على الأرض ، تختلف على المستوى النظري بشكل أساسي عن المادية الطبيعية . إن عنصر المتعة الاجتماعية الذي تتضمنه هو الذي يفسر إيجابية أنصار الاشتراكية في قبول نظريته .

إن مبدأ الغياب التام للممنوعات الجنسية التي ينسبها Bachofen لمجتمع النساء يحتاج الى بعض الملاحظات العامة . إذ من الخطأ المؤكد تفسير الممنوعات الجنسية وربطها بوجود وطبيعة مجتمع الطبقات فقط ، واعتبار أن مجتمعاً دون طبقات سيتيح بالضرورة علاقات جنسية لا حدود لها كما يصفها

Bachofen . ولكن من جهة ثانية يجب القول ان من يقلل قيمة اللذة الجنسية يلعب دوراً هاماً من أجل استمرار مجتمع الطبقات ، وان أي نقد أخلاقي ، وهذا ما تفعله نظرية Bachofen ، يشكل حجة إضافية لقبوله الإيجابي من جانب الاشتراكيين .

توفر الجنسية إحدى الفرص الأساسية والأكثر قوة للاشباع والسعادة . ولو كانت ممكنة في إطار التطور التام للشخصية الانسانية ، ولم تكن محددة بالحاجة لممارسة السيطرة على المجموع ، فإن تحقيق هذه الإمكانية من السعادة سيؤدي بالضرورة الى مزيد من متطلبات الاشباع والسعادة في ميادين أخرى من الوجود . ونظراً لأن اشباع هذه المتطلبات الأخرى لا يمكن أن يتم إلا عبر الوسائل المادية ، فإنها ستؤدي من تلقاء نفسها الى تصدع النظام الاجتماعي . الى جانب ذلك ، هناك وظيفة اجتماعية أخرى لمحددات الاشباع الجنسي . فبالقدر الذي تعتبر فيه اللذة الجنسية خطيئة ، فإن الرغبات الجنسية تتحرك بنشاط داخل كل كائن ، وتسبب الممنوعات الأخلاقية مشاعر ذنب غالباً ما تكون لا واعية ، أو منقولة الى موضوعات أخرى .

هذه المشاعر بالذنب لها أهمية اجتماعية فائقة . فهي تعيش الألم كعقاب ملائم على الذنوب بدلاً من اعتباره نتيجة لمساوىء التنظيم الاجتماعي . وهي تسبب أخيراً زجراً عاطفياً يحد الطاقات العقلية خاصة النقدية منها ، وينمي في الوقت نفسه الارتباط برموز الأخلاقية الاجتماعية .

واريد أخيراً أن أقدم وجهة نظر حول هذه المسألة . إن الأبحاث العيادية في علم النفس التحليلي الفردي تظهر ان منع أو استمرار الاشباع الجنسي له انعكاسات هامة على البنية الدوافعية والشخصية للانسان . إن تطور « الطبع التناسلي » ، مشروط بغياب المحددات الجنسية التي تمنع التطور الأقصى للفرد . ومن بين الخصوصيات التي تنتمي ، دون شك ، الى الطبع

التناسلي ، الاستقلال النفسي والعقلي ، الذي لا فائدة من الاشارة الى دلالته الاجتماعية . ومن جهة ثانية ، إن الغاء الجنسية التناسلية يؤدي إلى تكثيف الميول الشرجية ، السادية أو المازوشية الكامنة على سبيل المثال ، ذات الأهمية الحاسمة في الأساس الغرائزي للمجتمع الحالي .

ومهما تكن الوضعية الحالية للأبحاث حول نظام الأمومة ، يبدو أن هنالك بنى اجتماعية نستطيع أن نطلق عليها أمومية مركزية . وإذا شئنا أن نفهم البنى الاجتماعية الحالية وتغيراتها ، يجب أن نعير اهتماماً كبيراً للنتائج الحالية والمستقبلية لهذه الأبحاث .

إن الميول الليبيدية للكائنات الانسانية تشكل جزءاً من « القوى المنتجة » للمجتمع . وهي تستطيع نظراً لمرونتها أن تتكيف مع الوضع الاقتصادي والاجتماعي للجماعة ، مع العلم أن هذا التكيف يتضمن حدوداً . إن البنية النفسية التي ينتمي اليها أفراد مجموعة اجتماعية تمثل الركيزة التي لا غنى عنها لاستمرار الثبات الاجتماعي . ولا تمثل هذه البنية تلك الركيزة إلا إذا لم تتجاوز التناقضات بين البنية النفسية ، والشروط الاقتصادية حداً معيناً : فإذا تم تجاوز هذا الحد ، تتجه القوى النفسية الى تغيير أو تدمير الواقع الموجود . ومن المهم أن نشير هنا ، أن البنى النفسية للطبقات المختلفة قد تختلف جذرياً وحتى قد تتناقض ، وفقاً لدورها في المسار الاجتماعي . بالرغم من اختلاف الفرد النفسي عن أفراد المجموعة التي ينتمي اليها نظراً لتكوينه الفردي ولتجارب حياته الشخصية (خاصة تجارب الطفولة الأولى) ، فإن قطاعاً هاماً من بنيته النفسية هو نتيجة تكيفه مع طبقته ومع المجتمع الذي يعيش فيه .

إن معرفتنا بالعوامل التي تحدد البنية النفسية لطبقة أو لمجتمع محدد ، و« بالقوى المنتجة » في مجتمع ما ، هي أقل مما نعرفه عن البنى الاقتصادية والاجتماعية . إن إحدى أسباب ذلك ، تكمن في أن من يدرس هذه

المواضيع قد مرّ هو نفسه بمثال البنية النفسية النموذجية في مجتمعه . ولهذا السبب فهو لا يدرك إلا ما يشبهه . ويرتكب بسهولة خطأ اعتبار بنيته النفسية الخاصة ، أو بنية المجتمع الذي ينتمي اليه ، « طبيعة انسانية عامة » . كما ينسى أن في الشروط الاجتماعية المختلفة ، عملت وتعمل البنى الدوافعية المختلفة كبنى منتجة .

إن دراسة ثقافات «الأمومة - المركزية » ذات أهمية بالنسبة للعلوم الإجتماعية . فهي تسلط الضوء في الواقع على البنى النفسية التي تختلف كليا عن تلك التي يمكن ملاحظتها في مجتمعنا . وفي الوقت نفسه لا تطمس مبدأ « الأبوة المركزية » .

إن عقدة الأبوة المركزية هي بنية نفسية حيث تشكل العلاقة مع الأب (أو مع من يعادله نفسياً) العلاقة المركزية . لقد كشف فرويد في مفهومه عن عقدة أوديب إحدى السمات الأساسية لهذه البنية - رغم تقديره الفائق لعالميتها - لأنه لم يبتعد المسافة الضرورية عن مجتمعه الخاص . إن دوافع الطفل الذكر الجنسية نحو أمه ، بما هي أول وأهم « موضوع حب » مؤنث ، تجعله يعتبر أبيه خصماً . وأهمية هذا الأمر تنبع من واقع آخر : لأن الأب في الأسرة الأبوية يمثل أيضاً السلطة التي تهيمن على حياة الطفل . وبمعزل عن استحالة تحقيق رغبات الطفل ، فإن الدور المزدوج للأب له مفعول آخر أكد عليه فرويد : فالرغبة التي يعبّر عنها الطفل في احتلال مكان أبيه تقوده الى التماهي به الى درجة معينة . ان الطفل يتقمص أبيه ، بمقدار ما يمثل هذا الأخير الممنوعات الأخلاقية ، وهذا التقمص يشكل مصدراً قوياً لتكوين الوعي . ولكن ، نظراً لأن هذا السياق لا ينجح إلا جزئياً ، فإن منافسة الطفل للأب تؤدي الى نمو موقف عاطفي متجاذب . فالطفل يرغب من جهة أن يحبه والده ، ومن جهة ثانية يتمرد الى حد ما عليه .

إلا أن عقدة الأبوة المركزية ، تتشكل أيضاً من السياقات التي يحملها

الأب نفسه في داخله . وذلك جزئياً لأنه يغار من ابنه ، لأن حياته تخبو قياساً إلى حياة ولده . لكن هناك سبب آخر أكثر أهمية لهذه الغيرة ، وهو ذو طابع تشريطي اجتماعي : انه ينطلق من واقع ان الطفل لا يعيش نسبياً الضغوطات الاجتماعية . ومن الواضح أن هذه الغيرة تتسع حيث يزداد حجم المسؤوليات الأبوية ثقلاً .

إن العوامل الاقتصادية والاجتماعية هي أيضاً أكثر أهمية في تحديد موقف الاب تجاه ابنه . فتبعية الابن للظروف الاقتصادية ، تجعله وريثاً للملكية الأبوية ، والسند المستقبلي للأب أثناء المرض أو الشيخوخة . إنه يمثل نوعاً من توظيف رأسمال المال .

ومن وجهة النظر الاقتصادية ان ما ينفق عليه لتربيته وإعداده المهني له طبيعة التأمين ضد الحوادث أو طبيعية التقاعد نفسها .

وبالمقابل ، يلعب الابن دوراً هاماً فيما يتعلق بالمكانة الاجتماعية للأب . لأن مساهمته والاعتراف الاجتماعي به قد يضاعف مكانة الأب ؛ كما أن فشله قد يقلل أو يحطم هذه المكانة . (ان زواج الابن الناجح اقتصادياً أو اجتماعياً يلعب دوراً مماثلاً) .

ونظراً لوظيفة الابن الاقتصادية والاجتماعية ، فإن هدف تربيته ليس سعادته الفردية ، أي ليس التطور الأقصى لشخصيته ؛ بل فائدته القصوى لحاجات والده الاقتصادية والاجتماعية . ولهذا السبب نكتشف غالباً صراعاً موضوعياً بين سعادة الابن وفائدته : لكن هذا الصراع لا يعيشه الأب عادة على مستوى واع ، لأن أيديولوجية مجتمعه المسيطرة تجعله يرى الهدفين متشابهين . وتزداد الوضعية تعقيداً لأن الأب يتماهى غالباً مع ابنه : فهو لا ينتظر منه فقط أن يكون مفيداً اجتماعياً ، بل ان يستجيب أيضاً لرغباته

واستيهاماته غير التامة . هذه الوظائف الاجتماعية للابن تلعب دوراً حاسماً في طبيعة حب الاب : فهو يحب ابنه ، بشرط أن يستجيب لما يتوقع منه . وإذا لم يكن الأمر كذلك ، فإن حب الاب قد يتوقف ، أو يتحول الى احتقار أو كراهية .

إن الطبيعة التشريطية لحب الاب تؤدي بطريقة نموذجية الى نتيجتين :

1 ـ فقدان الاطمئنان النفسي الذي يتأتى من الركون الى حب غير مشروط .
2 ـ تكثيف دور الوعي ـ أي ان الفرد يعيش هاجس انجاز الواجب الملقى على عاتقه ، لان هذا الأمر فقط هو الذي يوفر له الضمانة القصوى ليكون محبوباً . ولكن ، حتى الانجاز الأقصى لمتطلبات الوعي لا يمكن أن يمنع ظهور مشاعر الذنب ، لأن نتيجة الفرد ستبقى دائماً أدنى من المثال المقترح عليه .

بينما على العكس ، يبرز حب الأم لطفلها ، وبطريقة نموذجية(1) خصائص مختلفة تماماً . وهذا يعود أولاً وخاصة إلى أنه حب غير مشروط بتاتاً أثناء السنوات الأولى من الحياة . فما تهبه الأم للطفل الصغير ليس له أي شرط أخلاقي أو إجتماعي بالمقابل ، كما أن الطفل ليس مرغماً على مبادلة هذا الحب . إن الطبيعة غير المحددة للحب الأمومي هي ضرورة بيولوجية قد تطور أيضاً الميل للحب غير المشروط في استعدادات المرأة العاطفية . وهذا التأكيد على لا شرطية حب الأم (أو من ينوب عنها نفسياً) يعني أن الخضوع للأوامر الأخلاقية يلعب دوراً أضعف ، طالما أن ذلك ليس هو الشرط لحب الطفل .

إن ما تقدم عرضه من سمات يختلف كثيراً عن صورة الأم الحالية في

---

(1) انني أتحدث هنا ، بالطبع ، عن الحب الأبوي أو الحب الأمومي بالمعنى المثالي . أما الحب الخاص لهذا الأب أو لتلك الأم فلا يقع في إطار هذا الوصف المثالي ، لأسباب عديدة .

المجتمع الأبوي المركزي . فمن حيث المبدأ لا يعرف هذا المجتمع الشجاعة أو البطولة الا بمعناها المذكر (أو أن هـذه الصفات تصـطبغ بلون نـرجسي فاقع) . أما صورة المرأة ، فكانت تشويهاً للانفعالية والضعف . وبدلاً من الحب الأمومي غير المشروط الذي لا يحتضن أطفالها فقط بل كل الأطفال وجميع الكائنات الانسانية ، نجد إحساساً بورجوازياً خاصاً بالامتلاك أضيف إلى صورة المرأة .

هذا التحول الذي طرأ على صورة المرأة يمثل تشويهاً مشروطاً اجتماعياً ، لعلاقة الأم بالطفل . ومن الخصائص العميقة لهذا التشويه ـ وهي إحـدى تعبيرات عقدة أوديب ـ الموقف أو الرغبة في حب الأم الذي يستبدل بالرغبة في حمايتها وبالاعجاب الشديد بها . وتفقد الأم أي دور رعائي ؛ وعليها الآن أن تخضع للحماية وتبقى « نقية » .

هذا الموقف الذي يشوه علاقة الأم الأصلية ، يمتد أيضاً الى رموز أخرى للأم كالوطن والأم والأرض . وهذا يلعب دوراً هـاماً في الايـديولـوجيات الأبوية المركزية الشديدة . التي تسود في أيامنا هذه . إن الأم ومعادلها النفسي لم تختفي من هذه الأيديولوجيات ، لكن وظيفتها في الحماية تبدلت الى حاجة للحماية .

يمكن القول اختصاراً ، أن الفرد ـ والمجتمع الابوي المركزي ، يتميزان بجملة من السمات ، حيث يغلب الآتي : أنا أعلى شديد القسوة ، مشاعر بالذنب ، حب انقيادي للسلطة الأبوية ، رغبة ولذة في السيطرة على من هم أضعف ، تقبـل الأم كعقاب عـلى الأخطاء الـذاتية ، وقـدرة مبتـورة عـلى السعادة . بينما على العكس ، تتميز سمات المجتمع الأمومي بإحساس إيماني متفائل بحب الأم غير المشروط ، بمشاعر ذنب قليلة جداً ، بأنا أعلى أكـثر ضعفاً ، وبقدرة عالية جداً على اللذة والسعادة . ومع هذه السمات يبرز أيضاً

مثال الرحمة والحب الأمومي للضعفاء ولكل من يحتاج الى مساعدة .

ومع أننا يمكن أن نصادف النموذجين في كل مجتمع ، إلا أن كل واحد منها يمثل نمطاً خاصاً من المجتمعات . فالنموذج الأبوي المركزي يسود غالباً في المجتمع البورجوازي البروتستانتي . بينما يلعب النموذج الأمومي المركزي دوراً أساسياً في أوروبا المتوسطية وفي القرون الوسطى . ويقودنا ذلك الى ما يقوله فيبر Weber عن العلاقة بين الكاثوليكية وقِيَم العمل في البلاد الكاثوليكية .

ومهما كانت الاعتراضات التي يمكن أن نثيرها ضد بعض اطروحات فيبر ، فإن وجود هذه الصِلة يعتبر الآن جزءاً لا يتجزأ من المعارف العلمية . وقد عالج فيبر نفسه هذا الموضوع على مستوى الوعي والايديولوجيا . إلا أن تحليلاً للدافع في جذور الرأسمالية البورجوازية وفي الفكر البروتستانتي يسمح لنا بأن نفهم بعمق هذا الترابط المتداخل .

ورغم السمات الأبوية المركزية المتعددة التي تظهرها الكاثوليكية ـ الله الأب ، تراتبية رهبان ذكور ، الخ . . فإن الدور الهام الذي يلعبه المركّب الأمومي المركزي ليس منفياً . فمريم العذراء والكنيسة نفسها تمثل ، على المستوى النفسي ، الأم الكبرى التي تحتضن أطفالها جميعاً . وفي الحقيقة ، إن بعض السمات الأمومية تُنسب الى الله نفسه ـ مع العلم أن ذلك لا يحصل بطريقة واعية . إن الفرد « إبن الكنيسة » يستطيع الاطمئنان لحب الكنيسة الأم ، طالما استمر ابناً لها أو عاد الى حضنها . هذه « العلاقة مع الطفل » تتم بواسطة الأسرار . وتلعب الأوامر الأخلاقية ، طبعاً ، دوراً هاماً . إلا أن سياقاً معقداً يعمل للمحافظة على الثقل الاجتماعي لهذه الأوامر ، بينما يستطيع كل مواطن في الوقت نفسه أن يتأكد من أنه محبوب دون العودة الى الدائرة الأخلاقية . إن الكاثوليكية تنتج مشاعر بالذنب لا يستهان بها ؛ إلا

أنها تقدم في الوقت نفسه وسيلة للتحرر منها . أما الثمن الذي ينبغي دفعه فهو الارتباط العاطفي بالكنيسة وخُدامها .

أما البروتستانتية فقد مارست عملاً دقيقاً لاقتلاع السمات الأمومية المركزية من المسيحية . فقد اختفت بدائل الأم ، كمريم العذراء أو الكنيسة ، كما اختفت سمات الله الأمومية . وفي قلب لاهوتية لوثر نجد الشك واليأس اللذين يعيشهما الخاطىء ، حيث لا علاج إلا بالإيمان فقط . أما في الكالفينية ولدى العديد من الفرق البروتستانتية الأخرى ، فيبدو هذا العلاج غير كاف . بل يجب استكماله بطريقة حاسمة من خلال إنجاز واجب (« التنسك المؤقت ») وعبر ضرورة « النجاح » في الحياة الدنيوية باعتبارها البرهان الوحيد على التأييد والعفو الإلهيين[1] .

إن صعود البروتستانتية له الشروط نفسها الاقتصادية والاجتماعية التي أدت الى صعود « الفكر » الرأسمالي . وككل الأديان ، إن وظيفة البروتستانتية إعادة انتاج ودعم البنية الدوافعيّة الضرورية للمجتمع الأبوي . إن المركّب الأبوي المركزي ـ حيث إنجاز الواجب ، والنجاح هما الأشكال المحركة الغالبة في الحياة ، بينما تلعب اللذة والسعادة دوراً ثانوياً ـ يمثل أحد أكثر القوى المنتجة قوّة التي تعمل خلف الجهود الاقتصادية والثقافية الواسعة للرأسمالية .

حتى العصر الرأسمالي ، كان ينبغي إرغام الناس بالقوة المادية (العبيد ، على سبيل المثال) على بذل كل ذرة من الطاقة في عمل مفيد اقتصادياً . وتحت

---

(1) أود أن أضيف نقطة هامة الى هذا التفسير . فنظراً لتجاذب لوثر (بين كرهه لوالده ، ولسلطات الكنيسة الكاثوليكية ، وصداقته للأمراء العلمانيين ، وكراهيته للفلاحين الثائرين) كان بحاجة الى حب غير مشروط من الأم . ومن خلال هذا الشعور فقط يستطيع الاطمئنان بأنه محبوباً .

تأثير هذا المركّب الأبوي المركزي اتجه الناس للتعبير عن هذا التطوع بكل رضا لأن الإكراه الخارجي بات الآن حالة باطنية . هذا الإستبطان كان تاماً لدى الطبقات المسيطرة في المجتمع البورجوازي ، التي كانت تمثل قيم العمل البورجوازية النوعية . ولكن ، في مقابل الإكراه الخارجي ، كان الاستبطان يؤدي إلى نتيجة مختلفة : لأن مجرد تنفيذ أوامر الوعي يحدث اشباعاً يؤدي الى تدعيم البنية الأبوية المركزية .

إلا أن هذا الاشباع محدد جداً ، لأن إتمام الواجب والنجاح الاقتصادي هي بدائل فقيرة للسمات المفقودة اليوم : القدرة على التمتع بالحياة ، الاطمئنان الداخلي نتيجة الشعور بالحب دون شروط وحدود . هذا بالإضافة إلى أن الفكر الآخر يؤدي الى حالة من العزلة وعدم القدرة على المحبة ، وهو عبء نفسي يثقل على النفس ويهدد البنية الأبوية المركزية برمتها ، مع العلم أن العوامل الحاسمة التي تعمل لتقويض هذه البنية ، مصدرها التغييرات الاقتصادية .

وفي الوقت الذي كانت فيه البنية الأبوية المركزية القوة النفسية المحركة لما وراء النتائج الاقتصادية في المجتمع البورجوازي البروتستانتي ، فإنها في الوقت نفسه ولّدت الشروط التي ستدمر البنية الأبوية المركزية وتؤدي الى انبعاث البنية الأمومية المركزية . إن نمو قدرة الانسان على الانتاج ، سمح ولأول مرة في التاريخ ، بتلمس نظام اجتماعي لم يوجد قبلاً إلا في الحكايات والأساطير ، حيث يستطيع كل إنسان أن يمتلك الوسائل الضرورية لسعادته الحقيقية ، بأقل جهد ممكن ، وحيث تُبذل طاقة الانسان في خدمة انسانيته لا من أجل منتجات اقتصادية لا بد منها لوجود حضارة ما .

لقد تجاوز الفلاسفة الفرنسيون الأكثر تقدمية في عصر الأنوار ، المركّب الانفعالي والايديولوجي للبنية الأبوية المركزية . إلا أن الممثلين الحقيقيين

للاتجاهات الأمومية المركزية الجديدة باتوا الطبقة التي تتحرك أساساً من خلال الاعتبارات الاقتصادية بدلاً من الالزام الداخلي المُستبطن : الطبقة العاملة . هذه البنية الانفعالية هي إحدى شروط التأثير الحيوي للاشتراكية الماركسية على الطبقة العاملة ، وذلك بمقدار ارتباط هذا التأثير بالطبيعة النوعية لبنيتها الدوافعية .

إن الأساس النفسي الذي يهيمن على البرنامج الاشتراكي الماركسي هو المركّب الأمومي المركزي . إن الماركسية تعتبر أن التنظيم العقلاني للامكانيات الانتاجية في الاقتصاد تسمح لكل فرد أن يمتلك الكمية الكافية مما يحتاجه ، مهما كان موقعه في سياق الانتاج ؛ هذا بالإضافة إلى أننا يمكن أن نصل الى النتيجة نفسها ، إذا طلبنا من كل فرد عملاً أقل ؛ وأخيراً ، لكل انسان الحق غير المشروط بالسعادة في الحياة ، وهذه السعادة تكمن أساساً في « التطور المتجانس لشخصيته الخاصة » ـ هذه الأفكار جميعاً كانت التعبير العلمي والعقلي عن أفكار مجازية لم تظهر إلا في شروط اقتصادية سابقة . إن الأرض ـ الأم تعطي لأطفالها كل ما يحتاجونه بغض النظر عما يستحقونه . هذه العلاقة بين الميول الأمومية المركزية وبين الأفكار الاشتراكية هي التي تفسر كيف يدفع الطابع « المادي ـ الديمقراطي » للمجتمعات الأمومية المؤلفين الاشتراكيين الى التعبير عن مزيد من التعاطف مع نظرية نظام الأمومة .

الفصل الثامن

منهج ووظيفة
علم نفس اجتماعي تحليلي

التحليل النفسي هو علم نفس مادي وعلمي . وقد بيّن أن ما يحرّك السلوك الانساني ، هي الدوافع والحاجات التي تغذيها « الغرائز » ذات الجذر الفيزيولوجي التي لا تدرك مباشرة . كما بيّن أن النشاط العقلي الواعي ليس سوى جزء نسبي محدود من الحياة النفسية ، وإن الكثير من الدوافع الحاسمة في السلوك النفسي ليست واعية عند الانسان . كما كشف بشكل خاص ، في الايديولوجيات الخاصة أو العامة ، عن بعض الرغبات أو الحاجات ذات الأصول الغرائزية ، وكذلك فعل أيضاً بالنسبة للدوافع « المثالية » و « الأخلاقية » .

وعلى غرار التقسيم الشعبي للغرائز ، بين الجوع والحب ، افترض فرويد أيضاً في بداية الأمر مجموعتين من الغرائز هما بمثابة القوى المحركة للحياة النفسية عند الانسان وهي : غرائز حفظ الذات ، والغرائز الجنسية . وقد أطلق كلمة ليبيدو على الطاقة الملازمة للغرائز الجنسية ، وليبيدية على السيرورات النفسية التي تغذيها تلك الطاقة . ويقصد فرويد بالغرائز الجنسية ، وفقاً للاستعمال الشائع لهذا المفهوم ، جميع التوترات المشروطة جسدياً والمرتبطة ببعض مناطق الجسم (« المناطق الشهوية ») ، والتي تتطلب تفريغاً عاماً للذة .

يضع فرويد مبدأ أساسياً للنشاط النفسي هو « مبدأ اللذة » ، أي الميل للبحث عن تفريغ للتوترات الشهوية القصوى والعامة للذة . إن مبدأ اللذة هذا يتعدّل « بمبدأ الواقع » الذي يفرض ، من خلال تأمل الحقائق ، ان نتخلى عن اللذة أو أن نؤخرها لنتجنب عدم اللذة أو لنكسب لذة أكبر في المستقبل .

إن خصوصية البنية الغرائزية النوعية للكائن الانساني ، مشروطة في نظر فرويد بعاملين : جبلته التكوينية التي يحملها معه منذ الولادة ، ومصير وجوده ، خاصة مصير الطفولة الأولى . فهو ينطلق من اعتبار أن الجبلّة التكوينية والتجربة المعاشة ، يشكلان « سلسلة متكاملة » . وإن المهمة التحليلية النوعية هي دراسة مدى تأثير التجربة المعاشة على المعطى التكويني الغرائزي . إن المنهج التحليلي هو إذن منهج تاريخي أساساً : « فهو يلح على فهم البنية الغرائزية من خلال مصير الوجود » . هذا المنهج يصلح للحياة النفسية للانسان السوي ، وللانسان المريض ، وللشخصية العصابية على حد سواء . إن ما يميز العصابي من الانسان « الطبيعي » ، أن البنية الغرائزية لهذا الأخير متكيفة الى أقصى حد مع الضرورات الواقعية لوجوده ، بينما يصطدم النمو الغرائزي لدى الأول ببعض العوائق التي تمنع التكيف التام للغرائز مع الحقيقة .

من الضروري ، لمزيد من توضيح قدرة الغرائز الجنسية على التكيف والتغير عند ملامسة الحقيقة ، ان نذكر ببعض خصوصيات تلك الغرائز التي تميزها عن غرائز حفظ الذات .

إن الغرائز الجنسية « يمكن أن تتحول » بخلاف غرائز حفظ الذات ذات الطبيعة الالزامية ، أي التي يؤدي عدم اشباعها على المدى الطويل ، الى الموت ، أو الى استحالة ذلك فيزيولوجياً . هذا الواقع يجعل لغرائز حفظ

الذات أولية على الغرائز الجنسية : ولكن ليس بمعنى أنها الأكثر إلحاحاً في حالة الصراع ، وانها تصبح الأكثر قوة إذا لم تشبع .

إن حركة الغرائز الجنسية « يمكن أن تُكبت » ، بينما لا يمكن لغرائز حفظ الذات أن تبتعد عن الوعي أو أن تبقى في عمق اللاوعي . وهناك فرق آخر بين هاتين المجموعتين من الغرائز : ذلك أن الغرائز الجنسية « يمكن أن تسامى » ، من خلال إشباع غير مباشر للهدف الجنسي الأصلي ، بينما لا تستطيع غرائز حفظ الذات أن تحقق تسامياً مماثلاً . وما يزيد من خصوصية هذا الواقع بين تلك الغرائز ، ان إشباع غرائز حفظ الذات يحتاج دائماً الى « وسائل حقيقية » ، بينما قد تلجأ الجنسية منها الى الهوامات دون الوسائل الحقيقية . وهذا يعني بتعبير آخر ، إن إشباع الجوع عند الكائنات الانسانية لا يمكن تحقيقه إلا بالخبز ، بينما يمكن تحقيق رغبتهم في الحب ، بواسطة هوامات إله طيب ومحبّ ؛ أو تحقيق رغبتهم السادية عبر مشاهد دامية جماعية .

أخيراً ، وهذا هو المهم ، أن مختلف تعبيرات الغرائز الجنسية ـ دائماً في مقابل غرائز حفظ الذات ـ هي الى حد بعيد قابلة للتبادل . فعندما لا تُشبع أي حركة غرائزية ، يمكن أن تستبدل بأخرى غيرها تتوفر لها أسباب داخلية أو خارجية للاشباع . هذا التحول وهذه القدرة على التبادل الداخلي هي إحدى المفاتيح التي تسمح بفهم الحياة العقلية السوية منها أو العصابية ؛ وهذا عنصر مركزي في نظرية التحليل النفسي . إلا أنه في الوقت نفسه واقعاً اجتماعياً له أهمية كبرى . فهو الذي يسمح للجماهير بالاشباعات التي يتيحها النظام الاجتماعي ، أي بالإشباعات التي تتمناها الطبقة الحاكمة وتقبلها الجماهير .

باختصار ، إن الغرائز الجنسية ذات طبيعة أكثر ليونة ومرونة من غرائز حفظ الذات ، لأنها تستطيع أن تتبدل ، وتكبت ، وتسمو وتتحول . إلا أن هذه القدرة على المرونة والتحول لا تعني أن الغرائز الجنسية يمكن أن تبقى

طويلاً دون اشباع . لأن هناك ليس حداً فيزيولوجياً أدنى من الاشباع فقط ، بل هناك آخر نفسياً ، أي حداً من اشباع الغرائز الجنسية . إن الفروقات التي أبرزناها بين كل من غرائز حفظ الذات وبين الغرائز الجنسية تعني فقط أن هذه الأخيرة تستطيع الى حد كبير أن تتكيف مع امكانيات الاشباع ، أي مع الشروط الواقعية للحياة . انها تتطور تلقائياً نحو هذا الاشباع ، ولا تحصل اضطرابات التكيف إلا لدى الأفراد العصابيين . لقد أبرز التحليل النفسي هذه المقدرة على التحول في الغرائز الجنسية . وأوضح أنه يجب أن نفهم البنية الغرائزية الفردية من خلال مصير الوجود ، وتحديداً من خلال تأثير مصير الوجود على الاستعدادات الغرائزية المسبقة التي تنتقل مع الولادة . « إن التكيف النشط والإيجابي للوقائع البيولوجية والغرائز مع المعطيات الاجتماعية » ، يمثل الفكرة المركزية للتحليل النفسي ، وكل بحث في علم النفس الفردي ينطلق من هذا المفهوم الأساسي .

لقد اهتم فرويد في بداية الأمر بعلم النفس الفردي ، ولقد استمر ذلك غالباً على اهتمامه فيما بعد . ولكن عندما اكتشفت محركات السلوك الانساني في الغرائز وفي اللاوعي ، المصدر الخفي لايديولوجيات وأنماط السلوك ، بات من المستحيل الا يحاول مؤسسو التحليل النفسي أن يتطرقوا الى المجتمع بعد الفرد ، والى « علم النفس الاجتماعي » بعد علم النفس الفردي . كان يجب أن نبحث ، بالوسائل التي طرحها التحليل النفسي أمامنا ، عن الأساس المخفي لأنماط السلوك غير العقلانية التي تظهر في الحياة الاجتماعية ، كما تعبّر عن نفسها في الدين والعادات الشعبية ، وكذلك في السياسة والتربية . ومن البديهي أن تبرز في هذه الحالة صعوبات جمة ، لا يمكن الفرار منها إلا بالتقوقع داخل إطار علم النفس الفردي .

إلا أن هذه الصعوبات لن تغير شيئاً من اعتبار هذه الاشكالية نتيجة

علمية مشروعة وصحيحة تماماً للمفاهيم التي يشكل التحليل النفسي جزءاً منها . وإذا كان هذا الأخير قد وجد في حياة الغرائز وفي اللاوعي ، المفاتيح التي تسمح لنا بفهم السلوك الانساني ، فإن بامكانه التأكيد على القضايا الأساسية حول خلفيات السلوك الاجتماعي . لأن « المجتمع » في نهاية المطاف ، يتألف من أفراد لا يمكن أن يخضعوا لأي قوانين نفسية غير تلك التي اكتشفها التحليل النفسي في باطن الفرد .

لهذا السبب يبدو لنا من غير الصحيح أن نقنّن التحليل النفسي في إطار علم النفس الفردي كما يفعل و. رايش . وان نطرح منذ البداية صعوبة تطبيقه على الظواهر الاجتماعية كالسياسة والوعي وغير ذلك . إن مجرد تناول علم الاجتماع لظاهرة ما لا يعني أنها لا يمكن أن تكون موضوعاً للتحليل النفسي (تماماً كما أن دراسة موضوع من النواحي الفيزيائية لا يعني استحالة دراسته من النواحي الكيمائية) . إن ذلك يعني فقط أن هذه الظاهرة ليست موضوعاً في علم النفس ، وخصوصاً في علم النفس الاجتماعي ، الذي يبحث عن الادوار والخلفيات الاجتماعية للظاهرة النفسية .

إن المقولة التي تدّعي أن على علم النفس ألاّ يهتم إلا بالفرد ، وعلم الاجتماع « بالمجتمع » مقولة خاطئة . لأن علم النفس سيهتم بالفرد في إطار المجتمع ، كما أن علم الاجتماع سيهتم بمجموعة من الأفراد وببنية أولياتهم النفسية . هذا ما يطرح دور المعطيات النفسية في الظواهر الاجتماعية ، وسوف نرى لاحقاً أن ذلك سيحصل منهجياً عبر علم نفس اجتماعي تحليلي .

إن علم الاجتماع الذي يلتقي معه التحليل النفسي في أكثر من نقطة ، والذي يختلف معه أشد الاختلاف ، هو المادية التاريخية . إن مصدر نقاط اللقاء انهما علمين ماديين . أي انهما لا ينطلقان من « أفكار » مجردة ، بل من الحياة الأرضية ومن الحاجات . إنهما يتقاطعان بشكل خاص في طريقتهما

المشتركة لتقييم الوعي الذي يبدو لها أقل أهمية من القوى الخفية الأخرى في تحريك السلوك . إلا أنها يفترقان بشكل حاد حول جوهر هذه المسألة . فالمادية التاريخية ترى فيها تعبيراً عن الكائن الاجتماعي ، بينما يعتبرها التحليل النفسي تعبيراً عن اللاوعي وعن الغرائز : هل هاتان المقولتان متناقضتان ؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك ، فما هي طبيعة العلاقة بينهما ؟ ثم ، هل تغني الطرائق التحليلية النفسية المادية التاريخية ؟ ولماذا ؟

قبل أن ننصرف الى مناقشة هذه الأسئلة نفسها ، من الضروري أن نبيّن مدى مساهمة التحليل النفسي في تطبيقه على المشاكل الاجتماعية .

لم يجعل فرويد على الإطلاق ، الانسان المنعزل موضوعاً لعلم النفس .

« إن علم النفس الفردي يتجه حتماً نحو الفرد ، ويبحث عن الوسائل التي يشبع بها هذا الفرد غرائزه ، إلا أن هذه الأبحاث لا تقوده إلا نادراً ، وفي إطار شروط محددة جداً ، لتجاهل علاقات هذا الفرد مع الآخرين . ففي الحياة النفسية للفرد ، يحضر الآخر بشكل منتظم ، كنموذج ، وموضوع ، ومساعد ، وخصم ؛ وهكذا فإن علم النفس الفردي هو في الوقت نفسه علم نفس اجتماعي في إطاره الواسع والمحق »(1) .

إلا أن فرويد لا يتوهم بوجود علم نفس اجتماعي هدفه الجماعة لذاتها ، « كالمجتمع » أو أي تشكيل اجتماعي ، مع ما يرافقه من « سيكولوجية الجماهير » أو سيكولوجية اجتماعية » . بل ينطلق دائماً من اعتبار أن كل مجموعة ليست سوى عدة أفراد وإن هؤلاء الأفراد هم موضوع الخصوصيات النفسية ، كما لم يرحب فرويد كثيراً بفرضية « الغريزة الاجتماعية » . لأن

---

(1) Sigmund Freud. Massen psychologie und Ich - Analyse, in Ges. Sclu. p. 261

المقصود هنا بالنسبة اليه ، « ليس غريزة أصلية وغير قابلة للتحليل » . فهو يرى « بدايات تكونها في دائرة أكثر انغلاقاً ، كالأسرة على سبيل المثال » . إن ما ينتج عن هذه المفاهيم ، هو ربط ولادة الخصوصيات الاجتماعية ، وشدتها وضعفها ، بتأثير بعض معطيات الوسط المحيط وببعض شروط الوجود على البنية الغرائزية .

فإذا كان الانسان في إطاره الاجتماعي ، بالنسبة الى فرويد ، هو موضوع علم النفس ، فإن الوسط وشروط الوجود تلعب أيضاً بالنسبة اليه دوراً حاسماً في تطوره النفسي . (وهذا ما أشرنا اليه سابقاً) . لقد أقر فرويد بمشروطية الغرائز فيزيولوجياً وبيولوجياً ، لكنه أبرز الى أي مدى يمكن لهذه الغرائز أن تتحول ، والى أن عامل التحول هو الوسط ، والحقيقة الاجتماعية .

لقد حمل التحليل النفسي معه جميع الشروط التمهيدية التي تجعل من منهجه صالحاً لأبحاث علم النفس الاجتماعي وغير متناقض مع علم الاجتماع . ان مثل هذا العلم نفس ـ اجتماعي يتساءل حول السمات النفسية المشتركة لأفراد الجماعة ويحاول أن يفسر هذه السمات المشتركة من خلال مصير الوجود المشترك . هذا المصير ليس في إطار الصدفة الشخصية ، وهو يقل كلما كبرت الجماعة ؛ ويتماثل مع الوضع الاقتصادي والاجتماعي للجماعة المعنية . « إن علم النفس التحليلي ، هو إذن ، إدراك البنية الغرائزية لجماعة ما ، وموقفها الليبيدي اللاواعي من خلال بنيتها الاجتماعية ـ الاقتصادية » .

ولكن يبدو ثمة اعتراض هنا . فالتحليل النفسي يفسر التطور الغرائزي من خلال قدر الوجود في سنوات الطفولة الأولى ، حيث أول صلة للانسان مع « المجتمع » ، الذي يعيش فقط في إطار دائرة الأسرة . ولكن السؤال ، كيف يمكن أن نعطي الوضعية الاقتصادية والاجتماعية معنى مماثلاً للتحليل

النفسي ؟ إننا أمام مشكلة خاطئة . ومن المؤكد أن التأثيرات الحاسمة الأولى على الطفل خلال نموه ، مصدرها الأسرة . إلا أن البنية العامة لهذه الأسرة ، وجميع العلاقات العاطفية النموذجية في داخلها ، وكذلك المُثل التربوية التي تمثلها ، مشروطة هي أيضاً بالطبقة الاجتماعية التي تتحدر منها . (ان العلاقات العاطفية بين الأب والابن على سبيل المثال ، تختلف تماماً بين أسرة في المجتمع الأبوي البرجوازي ، وبين « أسرة » في مجتمع أمومي) . إن الأسرة هي الحلقة الوسيطة التي يمرر المجتمع أو الطبقة عبرها الى الطفل ، وحتى الى الراشد ، البنية الخاصة به والتي تلائمه : « الأسرة هي العميل النفسي للمجتمع » .

إن الأعمال التحليلية النفسية ، التي حاولت لغاية الآن ، تطبيق التحليل على المشاكل الاجتماعية ، لا تجيب في غالبيتها عما نريده من علم نفس اجتماعي تحليلي . إن الخطأ يبدأ مع الطريقة التي نقيّم بها وظيفة الأسرة . وقد رأينا أن الفرد لا يمكن أن يُفهم إلا في إطاره الاجتماعي ، واكتشفنا ان علاقات الطفل بمختلف أفراد الأسرة تحدد تطوره الغرائزي بشكل حاسم ؛ إلا أن الأسرة بدورها ، هي في الوقت نفسه ، بكل بنيتها النفسية والاجتماعية ، وبجميع أهدافها التربوية وسماتها الانفعالية الخاصة ، هي نتاج بنية اجتماعية محددة ، وليست في الواقع سوى عميل نفسي للمجتمع وللطبقة التي تنتمي اليها . اننا الآن أمام النقطة التي توضح لنا طريقة تأثير المجتمع على سيكولوجية الطفل ، إلا أننا لم نعرف كيف أصبح ذلك ممكناً ؟ لقد تقاسم بحاثة التحليل النفسي مع البحاثة البورجوازيين ، بما فيهم البحاثة التقدميين ، أحكاماً مسبقة : فقد تم اعتبار المجتمع البورجوازي الرأسمالي مجتمعاً « طبيعياً » . وان المعطيات النفسية التي نلحظها في داخله هي معطيات نموذجية « للمجتمع » بشكل عام .

هناك سبب آخر لهذا الخطأ الذي وقع فيه المؤلفون التحليليون . فهدف دراستهم كان أولاً ، مرضى وأصحاء ينتمون الى المجتمع البورجوازي الحديث ، لا بل ينتمي معظمهم الى الطبقة البورجوازية . أي ان بنيتهم العائلية والاجتماعية هي بنية واحدة وثابتة الى حد ما . أما الفروقات فيما بينهم فكانت شخصية فردية . إن هدف الدراسة إذن ، كان له دائماً السمات النفسية ذاتها التي تنتج عن مجتمع تسلطي ، يرتكز على قاعدة الهيمنة الطبقية والاخضاع الطبقي . . . ان ما يميز هؤلاء الأفراد ، موضوع الدراسة ، إذن ، ان والد أحدهم كان شديد القسوة ، بينما كان للآخر شقيقة أكبر سناً يبثها عواطفه ، والثالث شديد الارتباط بأمه الى درجة بات من الصعب عليه أن يتخلى عن هذا التثبيت الليبيدي . ان هذا المصير الوجودي ، لهؤلاء ، هو حتماً شديد الأهمية للتطور الفردي والشخصي ، والتحليل بصفته العلاجية قد أدى مهمته تماماً بأن عزل الصعوبات النفسية التي تصدر عن هذا المصير ، أي أنه جعل من المريض إنساناً متكيفاً مع الحقيقة الاجتماعية القائمة . إن هدف التحليل العلاجي لم يذهب أبعد من ذلك ، ولم يكن بحاجة سوى إلى ذلك المدى ؛ إلا أن معرفته النظرية بالوقائع أيضاً لم تذهب هي الأخرى بعيداً . ولم يعد هناك ثمة حاجة إضافية في علم النفس الفردي ، الميدان الأساسي للعمل التحليلي . وفي الواقع ، ان نفي البنية الاجتماعية التي تشرّد البنية العائلية ، في علم النفس الفردي ، لا يعني سوى مصدر للأخطاء غير ذي بال على المستوى العملي .

إن الأمر سيختلف تماماً إذا انتقلنا من الأبحاث في علم النفس الفردي الى الأبحاث النفسية الاجتماعية . وما كان إهمالاً لا أهمية له على المستوى العملي ، سيصبح بالضرورة مصدراً لاخطاء حتمية بالنسبة للبحث برمته .

وانطلاقاً من اللحظة التي نرى فيها بنية المجتمع البورجوازي والعائلة

الأبوية الملازمة له ، بنية « طبيعية » ، وانطلاقاً من اللحظة التي بدأ البحث في مادة علم النفس الشخصي يدرك فيها الاختلافات الفردية وفقاً للصدمات الممكنة ، أصبحنا ننظر بالتالي الى مختلف الظواهر النفسية الاجتماعية ، من زاوية واحدة ، هي زاوية الصدمة ، أي ما هو ممكن اجتماعياً .

وهكذا وصلنا بالضرورة الى التخلي عن الطريقة التحليلية الحقيقية . وبما أننا لم نقلق بشأن تعدد « مصير الوجود » ، أي بشأن الوضع الاجتماعي والاقتصادي للتشكيلات الاجتماعية الأخرى ، فقد لجأنا حُكماً الى « القياسات » بدلاً من التحاليل ، أي أننا تعاملنا مع الانسانية أو مع مجتمع ما كفرد ، وعممنا الأواليات النوعية التي وجدناها عند الانسان المعاصر على جميع أشكال المجتمعات الممكنة ، و« فسرنا » بنيتها النفسية قياساً الى بعض الظواهر ذات الطبيعة المَرضية أساساً ، لدى انسان مجتمعنا الخاص .

إننا ننسى في هذه القياسات ، وجهة نظر أساسية في علم النفس الشخصي التحليلي : لأن اعتبار العصاب ، مهما كانت دلالته ، نتيجة تكيف ناقص للبنية الغرائزية للشخص ، « الطبيعي » ، مع ما يعتبره حقيقة ؛ يتناقض مع ما يحصل لدى الجماهير أو لدى الناس « الأصحاء » ، فهناك قدرة فعلية على التكيف ؛ أي إن ما ينتج منطقياً وبكلٍ بساطة عن هذا الأمر ، أن ظواهر علم نفس الجماهير لا يمكن أن تُفهم قياساً الى الظواهر العصابية ، بل فقط نتيجة تكيف البنية الغرائزية مع الحقيقة الاجتماعية .

إن المثال الأكثر بروزاً في هذا السياق هو « عقدة أوديب » (كراهية الأب بنتيجة المنافسة مع الأم) وتحولها الى أوالية إنسانية عالمية ، مع العلم أن الأبحاث في علم الاجتماع المقارن وفي علم نفس الشعوب تبين أن هذا الموقف العاطفي النوعي لا وجود له بشكل نموذجي إلا في الاسرة في المجتمع الأبوي ، وليس له ذلك الطابع الانساني العالمي . إن رفع عقدة أوديب

الى المطلق ، أدى بفرويد الى تأسيس التطور النفسي للانسانية برمتها على قاعدة هذه الأوالية من كراهية الأب وما ينتج عنها من ردود فعل[1] ، دون الالتفات الى نمط الحياة المادي للجماعة المعنية .

وإذا كانت نظرة فرويد العبقرية قد استمرت في اكتشافاتها المثيرة والمثمرة ، رغم نقطة انطلاقها الخاطئة ، فإن مصدر الخطأ هذا ، ينبغي ألا يؤدي لدى المؤلفين التحليليين الآخرين الى نتائج مضلّلة في نظر علم الاجتماع الماركسي .

ولكن الخطأ يكمن في اتهام التحليل النفسي كما هو . ان العكس هو الصحيح : إذ يكفي ، وبكل بساطة ، تطبيق الطريقة الكلاسيكية في علم النفس الشخصي التحليلي على علم النفس الاجتماعي لكي تؤدي الى نتائج لا تثير أي انتقاد . ان الغلطة ليست في منهج التحليل النفسي ، بل عند المؤلفين التحليليين الذين توقفوا عن استخدامه بطريقة صحيحة ، عندما انصرفوا الى أبحاث حول المجتمعات ، والجماعات ، والطبقات ، وباختصار ، حول الظواهر الاجتماعية ، وليس حول الأفراد .

علينا أن نضيف هنا ملاحظة متممة :

فقد جعلنا في صلب اطروحتنا الطابع المتغير للجهاز الغرائزي تحت تأثير العوامل الخارجية ، التي هي في نهاية المطاف ، العوامل الاجتماعية . ولكن يجب ألا يغيب عن بالنا أن قدرة الجهاز الغرائزي على التغير لها حدود معينة ، كمية ونوعية ، محددة بيولوجياً وفيزيولوجياً ، وان هذا الجهاز لا يخضع للمؤثرات الاجتماعية الا داخل هذه الحدود . ولكن بسبب كثافة الطاقة

---

(1) راجع الطوطم والحرام .

المتراكمة في الجهاز الغرائزي ، :فإن هذا الأخير يمثل بحد ذاته قوة شديدة النشاط ، تمتلك أيضاً القدرة على تغيير شروط الوجود وفقاً للأهداف الغرائزية . وفي حركة التأثيرات المعقدة والمتبادلة بين الميول النفسية والشروط الاقتصادية ، تتفوق الثانية على الأولى . ولكن ليس بمعنى أنها تمثل إثارة « أكثر قوة » ، فهذا طرح خاطىء ، .إذ ليس هناك « إثارة » من مستوى واحد يمكن مقارنتها كمياً . بل التفوق هنا بمعنى أن إشباع القسم الأكبر من الحاجات ، وخاصة الأكثر الحاحاً فيها ، حاجات حفظ الذات ، يرتبط بالانتاج المادي ، وحيث الحقيقة الانسانية الاقتصادية أكثر صعوبة في التغير من الجهاز الغرائزي الانساني ، كما أنها أقل قدرة على التغير من الغرائز الجنسية بشكل خاص .

وإذا طبقنا بالتالي ، منهج علم النفس الشخصي التحليلي على الظواهر الاجتماعية ، فإننا نحصل على المنهج التالي في علم النفس الاجتماعي :

يجب أن نفهم الظواهر النفسية الاجتماعية ، باعتبارها سياقات تكيف نشيطة وإيجابية للجهاز الغرائزي مع الوضعية الاقتصادية والاجتماعية . إن الجهاز الغرائزي نفسه ، له قواعد بيولوجية معينة ، إلا أنه قادر على التغير الى حد واسع ؛ وتلعب الشروط الاقتصادية دور العامل الذي يقولبه بطريقة أولية . والأسرة هي الوسيط الأساسي الذي يمارس من خلاله الوضع الاقتصادي تأثيره على سيكولوجية الفرد . إن على علم النفس الاجتماعي أن يفسر المواقف النفسية والأيديولوجيات الجماعية ذات الدلالة اجتماعياً ، وان يفسر بشكل خاص جذورها اللاواعية ، من خلال تأثير الشروط الاقتصادية على الاستعدادات الليبيدية .

إذا كان منهج علم النفس الاجتماعي يبدو لغاية الآن متوافقاً بشكل مرضٍ مع منهج علم النفس الشخصي الفرويدي ومع متطلبات المفهوم المادي

للتاريخ ، فإن هناك صعوبات أخرى تبرز عندما يصطدم هذا المنهج التحليلي بتفسير خاطىء وشائع للنظرية الماركسية ، أي مفهوم المادية التاريخية كنظرية سيكولوجية ، وسيكولوجية اقتصادية بشكل خاص .

ولو كان الأمر صحيحاً ، كما يعتقد برتراند راسل ، ان ماركس يرى في « جمع المال » الميل الحاسم للنشاطات الانسانية ، وان فرويد يرى ذلك في الحب ، فإن هذين العلمين سيكونان متعارضين حتماً ، وفقاً لرأيه .

ولكن راسل يرتكب خطأ تاماً تجاه التحليل النفسي والماركسية على السواء ؛ ولم يكن راسل وحيداً في هذا الخطأ حول معنى النظريتين ، بل هو جزء من سلسلة آراء شائعة في هذا الشأن . وتبرز هذه الطريقة في رواية المساهمة المادية للتاريخ كسيكولوجية اقتصادية ، لدى هنري دي مان Henri de Man بشكل خاص وواضح . فهو يقول :

« إن ماركس ، كما نعلم ، لم يعبّر شخصياً عن نظريته في الميول . كما أنه لم يعرّف أيضاً ماذا أراد بالطبقة الاجتماعية : لقد حال الموت بينه وبين إتمام أعماله الأخيرة ، في اللحظة التي قرر فيها التفرغ لمثل تلك الدراسة . إلا أنه ليس هناك أدنى شك حول المنطلقات الأساسية التي ارتكز اليها : فهي تتضح ، حتى في غياب التعريف عنها ، وذلك كفرضيات ضمنية في استعماله اليومي لها سواء على مستوى الممارسة العلمية أو على مستوى النشاط السياسي . إن جميع النظريات والآراء في الاستراتيجية السياسية ، بالنسبة الى ماركس ، تستند الى ما يلي : إن الميول التي تحرك الارادة الانسانية وتؤدي الى تقدم المجتمع تتحدد أولاً من خلال المصالح الاقتصادية . إن لغة علم النفس الاجتماعي المعاصر تعبّر عن الفكرة نفسها ، عبر تعريفها للسلوك الانساني من خلال غريزة الفائدة أو المصلحة ، أي من خلال غريزة تدفع الى اكتساب قيم مادية .

وإذا كان ماركس نفسه ، قد اعتبر هذه الصيغة ، أو ما يماثلها ، بدون فائدة ، فذلك بكل بساطة لأن مضمونها يبدو بديهياً لكل الاقتصاد السياسي في عصره » .

إن ما يعتبره « هنري دي مان » « إفتراضاً ماركسياً » ضمنياً ، لأنه كان تعبيراً بديهياً عن جميع اقتصاديي ذلك العصر (الاقتصاديون البرجوازيون) ، ليس نهاية كل شيء ، لأنه اختلف في كثير من النقاط مع منظري « عصره » .

ولم يكن برنشتاين ، بطريقة أقل وضوحاً ، بعيداً عن هذا التفسير السيكولوجي عندما يحاول جاهداً تكييف المادية التاريخية مع الملاحظات التالية :

« ان نظرية اقتصادية للتاريخ لا تعني بالضرورة أننا نعترف فقط بالقوى الاقتصادية ، بل بأن الاقتصاد يشكل القوة الحاسمة في كل مرة ، ومحور حركات التاريخ الكبرى » .

خلف هذه العبارات المبهمة يختفي مفهوم الماركسية كسيكولوجية اقتصادية منقحة ومعدّلة بواسطة برنشتاين ، في اتجاه مثالي .

إن فكرة « غريزة الفائدة » كمحرك أساسي ، ووحيد ، للنشاطات الانسانية ، هي فكرة ليبرالية . فقد تم استخدامها من الجانب البورجوازي من جهة ، كحجة سيكولوجية للبرهان على استحالة تحقيق الاشتراكية . وتم من جهة ثانية تفسير الماركسية في إطار هذه السيكولوجية الاقتصادوية من جانب مؤيديها من البورجوازية الصغيرة . وفي الحقيقة ان المادية التاريخية بعيدة جداً عن أن تكون نظرية نفسية . إنها تحمل فقط بعض الفرضيات النفسية القليلة جداً .

إن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم ؛ بعد ذلك ، إن الحاجات هي

التي تحرك النشاطات والأحاسيس الانسانية (الجوع والحب) ؛ وإن هذه الحاجات تتنامى مع تطور المجتمع ، وإن هذا النمو يمثل شرطاً لنمو النشاط الاقتصادي .

إن العامل الاقتصادي في المادية التاريخية لا يلعب دوراً في علاقته مع علم النفس إلا بمقدار ما تجد الحاجات الانسانية ، وأولاً حاجات حفظ الذات ، قسماً كبيراً من إشباعها عبر انتاج الخيرات المادية ، وعليها بالتالي ان تبحث في الحاجات عن مثير الانتاج ودافعه . لقد شدد ماركس وأنجلز على هذه النقطة : من بين الحاجات جميعاً تتقدم حاجات حفظ الذات على غيرها ، إلا أنهما لم يذكرا شيئاً عن حجم وتفاصيل مختلف الحاجات والغرائز . بل المؤكد أنهما لم يعتبرا مطلقاً « غريزة الفائدة » ، أي الحاجة التي تؤدي إلى الفائدة في حد ذاتها هدفاً أو حداً أو حاجة أساسية . لقد كانا يعلمان حق العلم أي مكانة يحتل علم النفس في علم الاجتماع ، إلا أنهما لم يكونا علماء نفس ، ولم يريدا أن يكونا كذلك ، كما لم يرغبا في الذهاب أبعد من الدلالات العامة عبر تحديد مضمون وأواليات عالم الانسان الغرائزي . وفي الواقع لم يكن أمامهما علم نفس مادي علمي ، باستثناء بعض المنطلقات التي لا يجب التقليل من شأنها ، في أدب عصر الأنوار في فرنسا (خاصة لدى Helvetuis) . ان التحليل النفسي هو الذي قدم علم النفس هذا ، وهو الذي برهن أن « غريزة الفائدة » تلعب في الاقتصاد النفسي دوراً هاماً ومؤكداً ، ولكن ليس الدور المهيمن ، إلى جانب الحاجات الأخرى (التناسلية ، والسادية ، والنرجسية ، وغيرها) .

إن التحليل مؤهل بشكل خاص للبرهان ان « غريزة الفائدة » ليس سببها ، الى حد كبير ، الرغبة العميقة في الكسب أو الامتلاك ، بل هي تعبير عن حاجات نرجسية ، وعن الرغبة في الاقرار بالوجود من جانب الذات

والآخرين . ومن الواضح ، في مجتمع حيث الاثرياء والملاكين هم الأكثر حضوراً وانتزاعاً للاعجاب ، أن تؤدي بالضرورة الحاجات النرجسية لأفراد هذا المجتمع الى تكثيف خارق للرغبة في الامتلاك لدى هؤلاء ؛ بينما في مجتمع حيث الملكية ليست قاعدة التمايز الاجتماعي ، بل انجاز الأعمال الهامة لصالح الجماعة هو المقياس على سبيل المثال ، الا تعبّر هذه الميول النرجسية عن نفسها من خلال « غريزة الفائدة » ، بل من خلال « غريزة » تدفع الى ما هو مفيد اجتماعياً . وكما تشكل الحاجات النرجسية جزءاً من الاستعدادات النفسية الأكثر أولية والأكثر قوة ، فإن من المهم جداً ان نعلم أن الأهداف ، والمضامين الملموسة للاستعدادات النرجسية تتعلق ببنية المجتمع المحددة ، وان « غريزة الفائدة » لا تستمد قسماً كبيراً من دورها الفاعل إلا من التقدير المميز الذي تحظى به الملكية في المجتمع البورجوازي .

وهكذا عندما يتحدث المفهوم المادي للتاريخ عن الاسباب الاقتصادية ، فلا يعني ذلك ، باستثناء الدلالة التي أشرنا إليها، الاقتصاد كمحرك سيكولوجي ذاتي ، بل كشرط موضوعي للنشاط أو للوجود الانساني . إن كل نشاط إنساني ، واشباع كل حاجة ، يتعلق بالشروط الاقتصادية الطبيعية ؛ وهذه الشروط هي التي تحدد للناس « كيفية » وجودهم . إننا لا نستطيع أن نفهم وعي الناس ، بالنسبة لماركس ، إلا من خلال وجودهم الاجتماعي ، أي وجودهم الأرضي الحقيقي والمشروط تحديداً بحالة القوى المنتجة .

إن المادية التاريخية ترى المسار التاريخي مسار تكيف نشيط وإيجابي للانسان مع الشروط الطبيعية التي تحيط به . « إن العمل هو في البداية سياق بين الانسان والطبيعة ، وهو سياق ينظم خلاله الانسان علاقاته التفاعلية مع الطبيعة عبر نشاطه الخاص . فهو يتدخل أمام المادة الطبيعية كقوة طبيعية

أيضاً »(1) . ان الانسان والطبيعة هما قطبان في حالة تفاعل ، وتغير متبادل ومستمر . ويبقى السياق التاريخي دائم الارتباط بمعطيات الشروط الطبيعية خارج إرادة الانسان ، كتكوينه الذاتي مثلاً . وبالرغم من انطلاق ماركس من الأهمية الفائقة للتغيرات التي يُحدثها الانسان في الطبيعة وفي نفسه خلال السياق الاجتماعي ، فقد شدد أيضاً على اعتبار كل هذه التحولات ذات ارتباط بالشروط الطبيعية . وهذا بالتحديد هو الفارق بين وجهة نظره وبين بعض المواقف المثالية التي تعطي للارادة الانسانية قوة لا حدود لها .

كيف تبرز إذن ، إذا تجاوزنا سوء التفاهم ، العلاقات بين التحليل النفسي وبين المادية التاريخية ؟

ان التحليل يستطيع ، حول نقطة محددة ، أن يُغني المفهوم العام للمادية التاريخية ، وهي معرفة أكثر اتساعاً لأحد عوامل التأثير في السياق الاجتماعي ، أي جبلّة الانسان نفسها ، و« طبيعته » . هذه المعرفة تنظم جهاز الانسان الغرائزي في سلسلة الشروط الطبيعية التي لا تتغير بدورها الا ضمن حدود معينة تفرضها الطبيعة . إن جهاز الانسان الغرائزي هو أحد الشروط « الطبيعية » التي تعتبر جزءاً من البنى التحتية للسياق الاجتماعي . ولكن ليس الجهاز الغرائزي « العام » في « شكله البدائي » البيولوجي . إنه ، بهذا الشكل ، لا يظهر مطلقاً في الحقيقة ، بل من خلال شكل محدد ومتغير بالسياق الاجتماعي تحديداً . إن المحتوى النفسي للانسان ، أو جذوره القوى الليبيدية ، تشكل جزءاً من البنى التحتية ، لكنها ليست « الـ » بنى التحتية ، كما يظن التفسير السيكولوجي ، والمحتوى النفسي الانساني ليس سوى ذلك المتغير بالسياق الاجتماعي . إن المادية التاريخية تقول بعلم النفس ، أي بعلم

---

(1) ماركس ـ رأس المال . ص 140 منشورات غاليمار ـ باريس 1963 .

الخصوصيات العقلية للانسان . إن التحليل النفسي فقط هو الذي وفّر علم نفس تستطيع المادية التاريخية استخدامه .

هذه التتمة ذات فائدة خاصة للسبب التالي : فقد لاحظ ماركس وانجلز أن جميع الأحداث الايديولوجية تتعلق بالبنى التحتية الاقتصادية ، كما رأوا في أشياء الفكر « الأشياء المادية التي تنتقل الى رؤوس البشر » . إن المادية الديالكتيكية تستطيع حتماً ، وفي كثير من الحالات ان تعطي أجوبة صحيحة حتى دون أي أساس سيكولوجي . ولكن ذلك فقط حيث للايديولوجيا طابعاً وظيفياً في صلة مع بعض الأهداف الطبقية ، أو حيث ينبغي ترتيب علاقات متبادلة ومبررة بين البنى التحتية الاقتصادية وبين البنى الفوقية الايديولوجية ، دون أي تفسير لكيفية الانتقال من الاقتصاد الى العقول أو القلوب الانسانية . إلا أن ماركس وأنجلز لم يستطيعا ولم يريدا - في غياب علم نفس قابل للاستخدام - أن يقدما جواباً على كيفية هذا الانتقال للاشياء المادية الى عقل الانسان .

إن التحليل النفسي يستطيع أن يبرهن أن الايديولوجيات هي نتاج بعض الرغبات ، والميول الغرائزية ، والمصالح والحاجات ، وهي بمعظمها لا واعية ، ولكنها تتمظهر « عقلانياً » بشكل أيديولوجي . كما يبرهن أن هذه الميول الغرائزية نفسها تتطور ، من جهة ، على قاعدة الغرائز المشروطة بيولوجياً دون أدنى شك ، ولكنها تحمل أيضاً الى حد واسع سمة الوضع الاقتصادي والاجتماعي للفرد ، أو لطبقته ، من حيث القوة والمضمون . وإذا كان صحيحاً ما يقوله ماركس ، إن الناس هي التي تنتج أيديولوجيتها ، فإن علم النفس الاجتماعي تحديداً هو الذي يستطيع أن يصف ويشرح خصوصية هذا السياق في انتاج الايديولوجيات ، ونماذج هذا التفاعل بين العوامل « الطبيعية » والاجتماعية داخل هذا السياق . يستطيع التحليل

النفسي إذن أن يبرهن كيف تنتقل الوضعية الاقتصادية عبر مرورها بالحياة الغرائزية . والملاحظ في هذا الاطار ، ويجب التشديد على ذلك بشكل خاص ، ان هذه التبادلات « التفاعلية » بين عالم الغرائز والوسط المحيط تؤدي الى تغيير الانسان ، تماماً كما يؤدي « العمل » الى تغيير الطبيعة خارج الانسان . أما بالنسبة للاتجاه الذي يتخذه تغير الانسان هذا ، فلا يمكن سوى الاشارة اليه أيضاً . فهو يكمن قبل كل شيء في تطور بنية الأنا التي شدد عليها فرويد في مرات عدة ، وفي تطور القدرة على التسامي . إن التحليل النفسي يسمح لنا إذن باعتبار تشكل الايديولوجيات كنوع من « سياق العمل » ، وكأحد أشكال ذلك التبادل التفاعلي بين الانسان والطبيعة ، مع الالتفات الى خصوصية وجود « الطبيعة » في هذه الحالة ، داخل الانسان وليس خارجه .

إن التحليل النفسي يستطيع في الوقت نفسه أن يُعلمنا عن الطريقة التي تؤثر بها الايديولوجيات والأفكار على المجتمع . وإن باستطاعته أن يبرهن أن التأثير الذي تمارسه فكرة ما يرتكز أساساً على مضمونها اللاوعي ، محركاً بعض الميول الغرائزية المحددة ، وهي أيضاً نمط وقوة الليبيدية للمجتمع أو لطبقة ما التي تحدد تأثير الايديولوجيات في المجتمع .

وإذا كان يبدو جلياً أن علم النفس الاجتماعي التحليلي له موقعه حول نقطة معينة وسط المادية التاريخية ، فيجب علينا أن نشير أيضاً الى عدد آخر من النقاط حيث باستطاعته أن يحل مباشرة العديد من الصعوبات .

وفي البداية تستطيع المادية التاريخية الاجابة بوضوح أكثر على بعض الاعتراضات . فعندما أشرنا الى الدور الذي تلعبه الأفكار في التاريخ ، كإرادة الحرية ، ومحبتنا للجماعة التي ننتمي إليها ، الخ . . . نستطيع ، من وجهة نظر المادية التاريخية ، أن نرفض هذه الطريقة في طرح السؤال ، كطريقة سيكولوجية ، وأن نلتزم بالتشريط الاقتصادي والموضوعي للاحداث

التاريخية . ولكننا لا نستطيع توفير إجابة واضحة على التساؤل حول أصل وطبيعة هذه القوى الانسانية ، التي تعتبر بديهياً ، شديدة التأثير كميول نفسية ، وحول كيفية دمجها في السياق الاجتماعي . ان باستطاعة التحليل النفسي أن يبرهن أن هذه الأسباب «المثالية» ظاهرياً، ليست في الحقيقة سوى التعبير العقلاني عن الحاجات الغرائزية والليبيدية ، كذلك لا يمكن أن نفهم مضمون ومدى الحاجات المسيطرة إلا من خلال تأثير الوضع الاقتصادي والاجتماعي على البنية الغرائزية للمجموعة التي تخلق هذه الايديولوجيا والحاجة التي تتوارى خلف هذه الايديولوجيا نفسها . من الممكن إذن للتحليل النفسي أن يُعيد الميول « المثالية » الأكثر تسامياً الى نواتها الأرضية ، الليبيدية ، دون أن يضطر الى اعتبار الحاجات الاقتصادية ذات الأهمية الوحيدة .

إن غياب علم نفس يتلاءم مع المادية التاريخية أدى ببعض ممثليها إلى اختراع علم نفس خاص ومثالي بحت لسد هذه الثغرة . وكاوتسكي مثال نموذجي لذلك ، فهو يقبل فرضية « الغريزة الاجتماعية » الوراثية عند الانسان . ويصف العلاقة بين هذا الدافع الاجتماعي وبين الشروط الاجتماعية للوجود بالطريقة التالية : « إن الانسان يتجه نحو الخير أو نحو الشر وفقاً لقوة أو لضعف غرائزه الاجتماعية . إلا أن ذلك يتعلق أيضاً بشروط الحياة في المجتمع » . ومن الواضح أن هذه الغريزة الاجتماعية ليست سوى المبدأ الاخلاقي الغرائزي ، وإن هذه الغريزة الاجتماعية ليست سوى المبدأ الأخلاقي الغرائزي ، وان وجهة نظر كاوتسكي لا تختلف عن علم الأخلاق المثالي إلا في طريقة التعبير .

أما بالنسبة إلى باقي المؤلفين الماركسيين ، الذين لم يجنحوا نحو علم نفس وعلم أخلاق مثاليين ، فإنهم لم يلتفتوا لعلم النفس عموماً إلا قليلاً .

ولكن ، وكما أشرنا الى ذلك سابقاً ، يمكن أن نفهم السياق الاجتماعي حتى دون أن نلجأ إلى علم النفس ، بألا نعرف سوى القوى الاقتصادية والقوى الاجتماعية المتعلقة بها . وبما أن قوانين المجتمع ليست هي صاحبة التأثير ، بل الأشخاص الأحياء ، أي أن الضرورات الاقتصادية والاجتماعية تفرض نفسها لا بواسطة الفكرة الانسانية العقلانية فقط ، بل أيضاً وقبل كل شيء بواسطة الجهاز الغرائزي الانساني ، والقوى الليبيدية في داخله ، فينتج عن ذلك أن عالم الانسان الغرائزي هو قوة من قوى الطبيعية ، على غرار القوى الأخرى (كخصوبة الأرض ، والري على سبيل المثال . .) الذي يشكل مباشرة قسماً من البنى التحتية للسياق الاجتماعي ،ويمثل عاملاً طبيعياً هاماً، ويتحول تحت تأثير السياق الاجتماعي،والذي تصبح معرفته بالتالي لا غنى عنها لفهم السياق الاجتماعي بطريقة شاملة . وبالمقابل ، إن انتاج الايديولوجيات ونمط تأثيرها لا يمكن فهمه جيداً إلا من خلال معرفة آلية عمل الجهاز الغرائزي . أخيراً ، وفي نقطة تقاطع عوامل التشريط الاقتصادي مع هذا المحيط الوسيط ، أي العالم الغرائزي ، تبرز تشويهات عدة ، لأن خصوصية البنية الغرائزية تجعل للسياق الاجتماعي مساراً مختلفاً ، خاصة بالنسبة الى الايقاع (أكثر سرعة أو أكثر بطئاً) الذي لا يمكن انتظاره عندما ننفي العامل النفسي على المستوى النظري . إن ما يتبقى إذن من استخدام التحليل النفسي في المادية التاريخية دقة شديدة في المنهج ، ومعرفة واسعة للقوى المؤثرة في السياق الاجتماعي ، وتأكيداً على الأحداث التاريخية الماضية وعلى توقع الأحداث الاجتماعية القادمة ، ومعرفة خاصة لظاهرة انتاج الايديولوجيات .

إن درجة « خصوبة » علم نفس اجتماعي تحليلي ترتبط حتماً بدرجة تأثير القوى الليبيدية في السياق الاجتماعي . إن بحثاً شاملاً بهذا الشأن يتجاوز

إطار هذا الفصل . لذا سنكتفي ببعض الاشارات المبدئية .

إذا تساءلنا ما هي القوى التي تؤمن استقرار مجتمع معين ، وما هي القوى التي تزعزع هذا الاستقرار ، لتبين لنا بشكل مؤكد أنها الشروط الاقتصادية ، والتناقضات الاجتماعية هي التي تحدد ثبات المجتمع أو تدميره ، إلا أننا نلاحظ أيضاً أن الميول الليبيدية عند الانسان ، إنطلاقاً من هذه القاعدة الاقتصادية الاجتماعية ، تشكل عاملاً شديد الأهمية في البنية الاجتماعية . لننطلق في البداية من مجموعة اجتماعية ثابتة نسبياً . ما الذي يجمع الناس معاً ؟ ما الذي يجعل بعض أحاسيس التضامن ممكنة ، وكذلك بعض مواقف التبعية والسيطرة ؟ إن جهاز العقاب الخارجي في السلطة (الشرطة ، القضاء ، الجيش ، الخ . .) يمنع حتماً المجتمع من التفكك . ومن المؤكد أن المصالح الانانية والعقلانية تساهم في إعطائه شكلاً وثباتاً . ولكن لا الجهاز الخارجي للسلطة ولا المصالح العقلانية تكفي لضمان سيرورة المجتمع إذا لم يضاف اليها الاستعدادات الليبيدية . إن قوى الناس الليبيدية هي الاسمنت الذي لا يصمد المجتمع بدونه ، وهي التي تساهم في انتاج كبرى الايديولوجيات الاجتماعية في جميع الدوائر الثقافية .

ولنحدد ذلك عبر مجموعة اجتماعية ذات أهمية استثنائية فيما يتعلق بعلاقات الطبقات فيما بينها . تاريخياً ، وكما نعلم تسيطر أقلية لغاية الآن على القسم الأكبر من المجتمع . هذه السيطرة الطبقية لم تكن نتيجة حيلة أو خداع كما كان يُظن في عصر الأنوار ، بل كانت ضرورية ومشروطة بالوضع الاقتصادي للمجتمع بأسره ، وبالدولة وقواها المنتجة .

وهكذا فإن الشعب في نظر Neker « محكوم بقوانين الملكية في عدم حصوله إلا على ما يكفي تماماً لعمله » . هذه القوانين تعتبر إجراءات أمنية من جانب المالكين . إنها بشكل ما ، يقول Linguet « إغتصاب موجه ضد أكبر

قسم من الانسانية ، وهو اغتصاب لا تجد معه هذه الأكثرية أي مساعدة من أي كان وبأي طريقة »[1] .

لقد وصف كتاب « الأنوار » علاقة الخضوع وانتقدوها ، رغم أنهم لم يعترفوا بالتشريط الاقتصادي . إن ملاحظة هيمنة الأقلية يوافق في الواقع مسار التاريخ . ولكن ما هي العوامل التي تساهم في استمرارية علاقة الخضوع هذه ؟

إنها أولاً وسائل الضغط الجسدي ، وهي مجموعات محددة مكلفة باستخدام هذه الوسائل ، ولكن هناك الى جانب ذلك عاملاً آخر شديد الأهمية : التثبيتات الليبيدية ـ الخوف ، الحب ، الثقة ـ الذين يملأون المحتوى النفسي لأفراد الأكثرية في علاقتهم مع الطبقة المسيطرة . هذا الموقف النفسي ليس موقفاً اعتباطياً ، انه تعبير عن تكيف الناس الليبيدي مع شروط وجودهم الاقتصادية الضرورية . وبمقدار ما تجعل هذه الشروط هيمنة أقلية على الأكثرية ضرورة ، فإن الليبيدو يتكيف بدوره مع هذه البنية الاقتصادية ويصبح في حد ذاته لحظة استقرار للعلاقات الطبقية .

ولكن مع الاعتراف بالتشريط الاقتصادي للبنية الليبيدية ، لا يجب على علم النفس الاجتماعي أن ينسى التدقيق في القاعدة النفسية لهذه البنية ؛ أي يجب ألا يكتفي بالبحث عن كيفية ضرورة هذه البنية الليبيدية ، بل ان يبحث أيضاً لماذا هي « ممكنة » سيكولوجياً ، وما هي أواليات عملها . وخلال البحث عن تثبت الأقلية على الأكثرية لاحظ علم النفس الاجتماعي على سبيل المثال ، إن هذا التثبت هو تكرار أو امتداد للموقف العقلي لهؤلاء

---

(1) Cité d'après Grünberg, Verhond lungen des Vereins für Sozial politik, Stuttgart, 1924, p. 31

الأشخاص البالغين تجاه أهلهم ، وخاصة تجاه والدهم ، عندما كانوا أطفالاً وسط الأسرة البورجوازية . إنه مزيج من الاعجاب والخوف والايمان بالقوة ، وبالذكاء الذي يتمتع به الوالد ، أي أنه تقدير فائق لميزاته العقلية والأخلاقية ، وهو تقدير مشروط عاطفياً : وموقف الطفل هذا في علاقته مع والده ، نجده في موقف الراشد في مجتمع الطبقات الأبوي في علاقته مع من ينتمي الى الطبقة المهيمنة . ولهذا الأمر علاقة وثيقة مع بعض المبادىء الأخلاقية التي تدفع الفقير إلى تفضيل المعاناة على اقتراف « الذنب » ، وإلى الظن أن معنى وجوده هو الطاعة وخدمة الاقوياء ، الخ . . . هذه التمظهرات الأخلاقية الهامة للثبات الاجتماعي هي ايضاً نتاج بعض العلاقات العاطفية والانفعالية مع من يعيشها ويعبر عنها .

من الطبيعي ألا تكون الصدفة هي التي تولد هذه التمظهرات ، بل على العكس ، فإن قسماً أساسياً من الجهاز الثقافي يؤدي منهجياً وبالتالي الى الموقف المطلوب اجتماعياً . إن عرض الدور الذي يلعبه النظام التربوي بأكمله في هذا الاطار ، وكذلك على سبيل المثال قانون العقوبات ، مهمة هامة لعلم النفس .

وإذا كنا قد تناولنا حالة العلاقات الليبيدية بين الأقلية المسيطرة والأغلبية الخاضعة ، فلأن هذه العلاقة هي النواة الاجتماعية والنفسية لكل مجتمع طبقي . ولكن جميع العلاقات الاجتماعية الأخرى تحمل طابعها الليبيدي الخاص . فالعلاقات على سبيل المثال بين أفراد الطبقة نفسها تكشف تلويناً نفسياً مختلفاً في البورجوازية الصغيرة وفي البروليتاريا ، فالعلاقات الليبيدية للزعيم السياسي ذات بنية نفسية تختلف عن البروليتاري الذي يتماهى مع طبقته ويخدم رغباتها رغم توجيهه لها ، عن الزعيم الذي يقود الجماهير كرجل قوي يقف أمامها كوالد أسرة حازم وكبير .

إن تعدد العلاقات الليبيدية الممكنة ، ينتشر أيضاً في مختلف أنماط التثبت الانفعالي في المجتمع . وعلى علم النفس الاجتماعي التحليلي تقع المهمة الأساسية لوصف وشرح كل ذلك . وما ينبغي أن نقوله هنا ، كما أن لكل مجتمع بنية اجتماعية وسياسية وفكرية ، له أيضاً بنية ليبيدية نوعية . إن البنية الليبيدية هي نتاج التأثير الذي تمارسه الشروط الاجتماعية الاقتصادية على الميول الغرائزية ، وهي بدورها لحظة حاسمة وهامة في التطور العاطفي لدى مختلف طبقات المجتمع ، وكذلك في « البنى الفوقية الايديولوجية » . إن البنية الليبيدية لمجتمع ما هي الوسيط الذي يمارس الاقتصاد عبره تأثيره على الظواهر الانسانية الصافية ، النفسية والعقلية[1] .

من البديهي إذن أن تستقر البنية الليبيدية للمجتمع مع استقرار بنيته الاقتصادية والاجتماعية . وان يصيبها التحول والتغير مع تنامي التناقضات الموضوعية ومع التفسخ التدريجي لشكل من أشكال المجتمع : اختفاء التثبتات التقليدية التي تؤمن استقرار المجتمع ، وتحول المواقف العاطفية التقليدية . ان القوى الليبيدية تصبح حرة لاستخدام جديد وتغيّر بذلك وظيفتها الاجتماعية . فلا تساهم في تماسك المجتمع بل تؤدي الى تشييد أشكال اجتماعية جديدة ، وتكف الى حد ما عن أن تكون اسمنتاً لتتحول الى متفجرات .

إن علم النفس التحليلي يستطيع مما تقدم أن يسمح بفهم تام للبنى القومية الايديولوجية من خلال السياق الذي يدور بين المجتمع والطبيعة .

---

(1) إن ما أطلقت عليه هنا : « البنية الليبيدية للمجتمع » مستخدماً التعبير الفرويدي ، حولته في أعمالي اللاحقة الى « الطابع الاجتماعي » . وبرغم التغيرات التي أضيفت الى نظرية الليبيدو ، فإن المفاهيم هي نفسها (1970) .

وباختصار ، هذه هي نتيجة هذه الأبحاث حول منهج ومهمة علم نفس اجتماعي تحليلي :

- المنهج هو في التحليل النفسي الفرويدي الكلاسيكي المطبق على الظواهر الاجتماعية : أي فهم المواقف النفسية المشتركة ذات الدلالة اجتماعياً من خلال مسار التكيف النشيط والايجابي للجهاز الغرائزي مع شروط الوجود الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع .
- أما مهمة علم نفس اجتماعي تحليلي فهي أولاً في اظهار الاستعدادات الليبيدية الهامة اجتماعياً ، أو بتعبير آخر ، في كشف البنية الليبيدية للمجتمع . كما يجب على علم النفس الاجتماعي أن يفسر ولادة هذه البنية الليبيدية ووظيفتها في السياق الاجتماعي . إن نظرية ولادة الايديولوجيات من خلال تفاعل الجهاز الغرائزي مع الشروط الاجتماعية الاقتصادية ، تحتل بهذا المعنى مكاناً هاماً ومميزاً .

الفصل التاسع

علم الطباع التحليلي ودلالته في علم النفس الاجتماعي

كانت بداية التحليل النفسي علاجية في أول الأمر . وكان يتم تفسير الاضطرابات النفسية بمحطات تقطع الطريق على الطاقة الجنسية وتتيح تحولها المرضي الى نوع من الاعراض والدلائل . أو كانت تفسر بدفاعات ضد بعض التمثيلات ذات الطاقة الليبيدية والتي لم يكن مسموحاً لها أن تدخل في وعي الفرد . إن سلسلتنا الترابط : ليبيدو ← دفاع ، وقمع ← أعراض ، تكشف بدايات الأبحاث التحليلية . ولذلك كان المرضى أساساً هم موضوع الدراسات التحليلية ، وأغلبهم يعبّر عن اعراض ذات طبيعة جسدية .

ومع تطور التحليلي النفسي ، طُرح السؤال التالي أيضاً : ما هي أصول ودلالة بعض السمات التي نجدها لدى المرضى والأصحاء على حد سواء ؟ وعلى غرار الأبحاث الأصلية ، حاولت هذه الدراسات اكتشاف الجذور الغرائزية والليبيدية للمواقف النفسية ، لكن التسلسل في هذا الأمر لم يكن من الجواب الى الدليل ، بل من التسامي الى الخاصية الطبعية . وقد كانت هذه الأبحاث ذات فائدة مثمرة لكي نفهم أنماط الطباع لدى المرضى والأسوياء ؛ ومن هنا أصبحت ذات أهمية استثنائية فيما يتعلق بموضوعات علم النفس الاجتماعي .

إن الأساس العام لعلم الطباع التحليلي هو في تفسير بعض سمات الطبع

كالتساميات أو التشكيلات العكسية لبعض الدوافع الغرائزية ذات الطبيعة الجنسية ـ و« جنسي » هنا ، تتضمن المعنى الواسع الذي أعطاه فرويد لهذه الكلمة ـ هذا المصدر الوراثي للظواهر النفسية من خلال الأصول الليبيدية وتجارب الطفولة الأولى يمثل المبدأ النوعي للتحليل النفسي ، الذي يشترك فيه علم الطباع التحليلي مع نظرية العصاب . ولكن بما أن العَرض العصابي (وكذلك الطبع العصابي) هو نتيجة تكيف غير تام للغرائز مع الحقيقة الاجتماعية ، يمكننا أن نتحدث عن سمة للطبع غير عصابية عندما تتحول الغرائز الليبيدية ، بالتسامي ، أو بالتشكيلات العكسية ، الى سمات ثابتة نسبياً ومتكيفة اجتماعياً . وعلى كلٍ حال ، ان التمييز بين الطبع العادي السوي والطبع العصابي متقلب جداً : فهو يتعلق أساساً بدرجة عدم التكيف الاجتماعي .

ومن الأهمية ان نذكّر أيضاً أن فرويد يربط موضوع التسامي قبل كل شيء بالميول الجنسية ما قبل التناسلية ، أي بالجنسية الفمية ، والشرجية ، والسادية . إن الفرق بين التشكيل الانعكاسي والتسامي يكمن في أن وظيفة الأول الدائمة هي في مقاومة واحتواء الميل المقموع الذي تستمد منه طاقته ، بينما تمثل الثانية تحولاً مباشراً ، « وتقنية » canalisation للميول الغرائزية .

لقد عالج فرويد ولأول مرة ، في « ثلاث محاولات في نظرية الجنسية ، الجنسية ما قبل التناسلية بشكل مفصل . هذه النظرية تنطلق من الاعتبار التالي : قبل أن تلعب الأقسام التناسلية دوراً حاسماً بالنسبة للطفل ، تشكل المناطق الفمية والشرجية ـ « المناطق الشهوية » مركز الاحاسيس اللذيذة المماثلة للاحاسيس التناسلية . وخلال نمو الطفل ، تتخلى هذه المناطق الشهوية عن قسم من طاقتها الجنسية لصالح الأقسام التناسلية ، مع احتفاظ بقسم ضئيل من هذه الطاقة ، أما بشكلها الأصلي ، وأما بشكل تساميات وتشكيلات انعكاسية داخل الأنا .

وتعميقاً لهذه الملاحظات حول الجنسية ما قبل التناسلية ، نشر فرويد عام 1908 مقالاً قصيراً : « الطبع والشهوة الشرجية » . وقد انطلق فرويد من الملاحظة الشائعة في التحليل النفسي ، التي تصادف وفقاً لها نمطاً من الأفراد « يتميز بخليط من خصوصيات الطبع ، وفي الوقت نفسه ان مسار وظيفة جسدية نوعية معينة والأعضاء التي تشارك معها ، تجذب الانتباه خلال طفولة هؤلاء الأفراد » .

ويجد فرويد ثلاث سمات للطبع ، لدى أولئك الذين ترتبط اللذة عندهم بإفراغ الامعاء وتلعب دوراً كبيراً : حب النظام ، والتقتير والعناد . وقد شدد بشكل خاص على التماثل الذي يحصل بين البراز والمال (الهدايا) في العصاب ، وكذلك في العديد من الأساطير ، والتطيرات ، والأحلام وقصص الساحرات - وقد قدم بعض المؤلفين التحليليين مساهمات في علم الطباع التحليلي انطلاقاً من هذه الدراسة الأساسية لفرويد . لكن هناك نقطة لم تتم الاشارة إليها بشكل كاف في هذه الأعمال ، وهي تتيح لنا أن نفهم هذه المشاكل بطريقة أفضل . إنها التمييز بين الهدف الجنسي والموضوع الجنسي ، بين لذة العضو وعلاقة الموضوع .

ينسج فرويد علاقة متينة بين الميول الجنسية و« المناطق الشهوية »(1) ويقبل بالفرضية التي تقول أن انتاج الميول الجنسية يتم من خلال إثارة هذه المناطق الشهوية . في المرحلة الأولى من الحياة ، إن المنطقة الفمية مع وظائفها

---

(1) من السهل أن نعرف لماذا ينسب فرويد الى المناطق الشهوية دوراً هاماً . في الواقع ان هذه الفرضية ليست نتيجة ملاحظاته التجريبية فقط ، بل هي من أفكاره النظرية أيضاً ، أي من الفيزيولوجية الميكانيكية . وقد كان لذلك تأثيراً حاسماً في تشكيل النظرية التحليلية . إن أي نقاش لمختلف اطروحات التحليل النفسي ينبغي ، لكي يكون مثمراً ، أن يبدأ بنقد الدور المركزي للمناطق الشهوية . ولن نفعل ذلك في هذا الاطار ، لأن ما يعنينا هنا هو عرض « نتائج » التحليل النفسي ، وهو أمر هام في كل الأحوال .

التابعة لها ـ كالمص أو العض ـ هي التي تشكل مركز الجنسية . ولكن بعد فترة الرضاعة ، تبدأ المنطقة الشرجية مع وظائفها التابعة لها كالتخلي عن البراز أو الامتناع عن ذلك ؛ ثم ومن ثلاث الى خمس سنوات تنتقل الأهمية الى المنطقة التناسلية . ويطلق فرويد على هذا التفتح الأولي للجنسية « المرحلة القضيبية » لأنه يعتمد الفرضية التي ترى أن القضيب وحده ، للجنسين على السواء (أو البظر المعاش كقضيب) يلعب دوراً مع ميول للثقب والهدم . بعد فترة من « الكمون » تستمر تقريباً حتى المراهقة ، تنمو الجنسية التناسلية قياساً الى النضج الجسدي . وتغلب الجنسية التناسلية على الميول ما قبل التناسلية التي تندمج بها .

ومن المهم أن نميز بين هذه اللذة الشهوية وبين علاقات الموضوع التي قد تكون علاقات الفرد . وهذه الأخيرة هي مواقف الفرد (الحب أو الكره) تجاه نفسه أو تجاه الآخر ؛ باختصار انها انفعالاته ومشاعره ومواقفه نحو العالم المحيط بأسره . وتبرز هذه العلاقات وفقاً لتطور نمو نموذجي تماماً . فالرضيع ، وفقاً لفرويد ، نرجسي أساساً ، لا يهتم الا باشباع حاجاته ورغباته الذاتية . وعندما يكف الطفل عن أن يكون رضيعاً ، تبدأ مرحلة ثانية تتميز بزيادة المواقف السادية نحو الاشياء ؛ وتلعب هذه المواقف نفسها دوراً هاماً في المرحلة القضيبية . ولا تصبح المواقف الايجابية ومواقف الحب قياساً الى الموضوع شائعة تماماً الا مع التقدم نحو الجنسية التناسلية في المراهقة .

ويتم تقديم علاقات الموضوع هذه من خلال صلتها الوثيقة مع المناطق الشهوية . ونستطيع أن ندرك بسهولة وجود هذه الصلة ، إذا اعتبرنا أن علاقات الموضوع النوعية تتطور لتبدأ ، في علاقة مع المناطق الشهوية النوعية ، وأن هذه العلاقة ليست وليدة الصدفة . وليس هنا مكان التساؤل عن مدى حقيقة هذه الصلة كما يدعي قسم واسع من الكتابات التحليلية . كما أننا لا نريد أن نتساءل الى أي مدى تستطيع علاقة موضوع نموذجية لمنطقة

شهوية خاصة أن تتطور بشكل مستقل عن المصير الخاص للمنطقة المعينة . بل اكتفي بالتأكيد على أهمية التمييز الأساسي بين لذة العضو وعلاقات الموضوع[1] .

إن الميل الجنسي الأكثر أهمية في المرحلة الأولى من الحياة هو الشهوية الفمية . فلدى الطفل احساس قوي باللذة والاشباع ، يرتبط أساساً ، بالمص . ثم بالعض ، ثم بوضع شيء ما في الفم ومحاولة ابتلاعه . والملاحظة الدقيقة لهذا الأمر تبين أنه ليس تعبيراً عن الجوع ، وان المص والعض ومحاولة الابتلاع هي نشاطات تولد اللذة في حد ذاتها . وبالرغم من تراجع الحاجات الشهوية الفمية المباشرة بعد مرحلة الرضاعة ، فإن آثاراً مهمة أو غير مهمة منها ، تستمر في الطفولة المتأخرة وفي سن الرشد . ولا مفر إذن من التفكير في إطالة أمد عادات المص أو قضم الأظافر من خلال سلوك « طبيعي » تماماً ، ذي جذور ليبيدية ، شهوية فمية ، هو لذة التدخين .

وإذا لم تستمر الشهوية الفمية بشكلها الأصلي ، ولم تستبدل بميول جنسية أخرى ، فإنها تظهر عبر تشكيلات انعكاسية أوعبر تساميات .ولن نذكر هنا سوى المثال الأكثر دلالة على التسامي : نقل لذة الطفل من المص الى الميدان العقلي . فالمعرفة تحتل مكان حليب الأم . والتعبير الشائع يقول : « تغذى من ثدي الحكمة » . هذا التشابك الرمزي بين الغذاء وبين تلقي المعرفة نجده أيضاً في لغة وأساطير مختلف الثقافات وكذلك في احلام وتداعيات من يخضع للتحليل . أما بالنسبة الى التشكيلات الانعكاسية فيمكن ألا تتسامى ، ونكون أمام حالة صد غذائي ، كما يمكن أن تتسامى ونكون أمام حالة صد

---

(1) هذا الفصل ، وكذلك الفصلين اللذين كتبا في 1932 و1934 ونشرا في هذا الكتاب ، تعبر جميعها عن وجهة نظر تقبل النظرية الفرويدية حول الليبيدو ، وهي لا تطابق مطلقاً وجهة نظري الحالية . إلا أن الفقرات السابقة وكذلك بعض النقاط الأخرى تضمنت إثارة بعض القضايا الحساسة اعتمدتها أساساً لمراجعات قمت بها فيما بعد حول النظرية الكلاسيكية .

تعلمي في العمل والفكر . . .

إن علاقات الموضوع التي تظهر في الطفولة الأولى شديدة التعقيد . فللطفل في البداية ميل نرجسي ينمو بقوة في الأشهر الثلاثة الأولى من حياته ، فلا تمييز بين الأنا والعالم الخارجي . ثم ينمو الى جانب ذلك مواقف الحب والمواقف الايجابية نحو الموضوع . وتصبح علاقة الطفل بأمه (أو من ينوب عنها) علاقة حب ؛ فهو ينتظر منها الحب والحماية ؛ وبواسطتها تستمر الحياة وحبها يوفر له إحساساً بالحماية والطمأنينة . وهي بدون شك ، الوسيلة التي يحقق الطفل بواسطتها حاجاته . إن مجمل السمات التي تبين اهتمام الطفل وحبه للمواضيع الأخرى غير نفسه ، لها أهمية في هذه المرحلة الأولى .

إن علاقات الموضوع عند الطفل تتغير تباعاً . ومع نموه الجسدي ، تنمو مطالبه أيضاً . لهذا السبب ، ولأسباب تحيط به أيضاً ، يصادف الطفل في العالم حوله احباطات تتفاقم يوماً بعد آخر . فيرد على ذلك بالغضب كما يوفر له نموه الجسدي شروط التعبير عن ذلك . ويفقد تدريجياً تلك الثقة التي كان يتمتع بها في اشباع رغباته ذات الطبيعة الفمية أساساً . فيلجأ الى القوة لانتزاع ما حرم منه . ولا سلاح له إلا فمه وأسنانه . فيحطم الأشياء المحيطة به ، وتحتل الصراعات والميول السادية العدوانية مكان الانسجام النسبي الذي كان يميز علاقته مع المحيط .

بعد ذلك ، تتحد جميع هذه العوامل المختلفة لتشكل سمات الطبع الفمي عند البالغين : موقف ثقة وصداقة تجاه الآخرين من جهة ، ورغبة في الحب والاهتمام ، ومن جهة ثانية تهديد لهذا الموقف من خلال ميول العدوانية والكراهية .

يميز ابراهام بين مميزات الطبع لوضعيتين طفليتين مختلفتين . في الحالة الأولى لا اضطراب في الاشباعات الفمية بل سعادة تامة . أما في الحالة الثانية فاضطراب وألم بكميات كبيرة ، من ذلك على سبيل المثال : الانفصال

المفاجىء عن الثدي ، كمية الحليب غير الكافية أو بلغة العلاقة مع الموضوع ، نقص في الحب من جانب شخص الأم . ان الذي مروا بالوضعية الأولى بما فيها من سعادة « يحتفظون بقناعة راسخة بأن كل شيء سيسر دوماً على ما يرام بالنسبة لهم . ويتمتعون بتفاؤل لا يتزعزع يساعدهم غالباً على تحقيق أهدافهم التي وضعوها لأنفسهم . إلا أن العديد من هؤلاء ينتظرون وجود شخص يطفح حباً ، هو بديل الأم ، يتلقون منه كل ما يحتاجونه للحياة . هذا الاعتقاد المتفائل بالقدر يؤدي بهم الى اللاحركة . ونجد من بين هؤلاء من كان مدللاً في مرحلة الرضاعة . إن سلوك هؤلاء العام في الحياة هو الانتظار ، لكي يبقى الثدي الأمومي بحوزتهم الى الأبد . إن أمثال هؤلاء لا يبذلون أي جهد من تلقاء أنفسهم ؛ وفي العديد من الحالات انهم يحتقرون أي اكتساب شخصي »[1] . ويمكن أن نلاحظ غالباً لدى هؤلاء كرماً مميزاً . ومثالهم الذين يحاولون العيش وفقاً له ، هو الأم التي تعطي دون حساب .

أما الذين مروا بالوضعية الطفولية الأخرى فعاشوا حرماناً فمياً عميقاً . فغالباً ما ينمو لدى هؤلاء سمات لها علاقة بالميل لنهب الآخرين، وكأنهم يريدون مص دمائهم . وإذا أضيف إلى كل ذلك الميول السادية ، يصبحون حيوانات مفترسه تبحث عن فريسة تلتهمها .

« إنهم شديدو الحساسية لأي شكل من العزلة ، حتى لوقت قصير جداً . إن قلة الصبر تسيطر عليهم . وإلى كل ذلك يضاف لدى بعضهم سمة من القساوة تجعل موقفهم تجاه الآخرين شبيهاً بمصاصي الدماء »[2] .

إن من ينتمي الى النمط الأول يعبر عن نبل ورقه وهو فرح واجتماعي . أما من ينتمي الى النمط الثاني فعدائي ، غضوب حين لا تستجاب مطالبه ،

Karl Abraham, psychoanalytische Studien Zur Charakter bildung, Vienne, 1925, (1) p. 42.

(2) المرجع السابق ، ص 44

حسود لمن يخالفه الحظ أكثر منه . كما يشير ابراهام الى سمة أخرى ذات فائدة خاصة بعالم الاجتماع : إن ذوي الطباع من النمط الفمي يقبلون الجديد بسهولة، «بينما الطبع الشرجي يمتاز بسلوك محافظ ومعاد لكل تجديد . . ».

إن الشهوية الشرجية لا تبدأ فقط بعد مرحلة الشهوية الفمية . بل يترافق إخراج الفضلات من الجسم منذ البداية ، مع إثارة لذيذة للشرج . كما أن رائحة ومظهر ، وملامسة هذه الفضلات يثير أيضاً أحاسيس باللذة . فالطفل يفخر بإفرازاته ؛ إنها أولى ممتلكاته وتعبير عن أول انتاج له .

إلا أن تغييراً أساسياً يحصل عندما نبدأ بتعليمه على النظافة . وكلما لبى الطفل هذه المتطلبات التربوية الجديدة ، من خلال التدريب على ممارسة ذلك في الوقت الملائم ، يصبح ذلك أيضاً مبعث سرور له . إن حبه الأصلي لافرازاته يستبدل الى حد بعيد بإحساس بالقرف ؛ إلا أن اعتزازه بانتاجه الأولي يتضاعف باعتزاز المحيطين به ، لقدرته على الانضباط .

وكذلك الأمر بالنسبة للميول الشرجية وللميول الفمية الأصلية : إذ يبقى قسم منها الى حد ما في حياة البالغ . وهذا ما نلاحظه بشكل خاص في الانفعالات القاسية لكثير من الناس أمام الشتائم والدعابات الشرجية .

إن تطور الشهوية الشرجية الأصلية للطفل ، يتم في اتجاهين ، يتم التعبير عنهما فيما بعد بسمات طبع مختلفة : عدم قدرة على الجمع أو الامتلاك . أو نقيض ذلك الذي يتجسد في حب التملك .

ومن المهم أن نلاحظ الاحساس بالواجب الذي يتطور في تلك المرحلة . لأنها تتطلب أوامر متلاحقة بشكل دائم « يجب » ، «عليك أن . . » « لا بد من . . » ، وتبين الملاحظة العيادية أن هذا الاحساس يعود غالباً الى تلك المرحلة القديمة .

إن علاقات الموضوع المرتبطة بالمرحلة الشرجية تتميز بالصراع المتنامي مع العالم المحيط . لهذا السبب ، ولأول مرة ، يواجه الوسط الطفل بمتطلبات

عليه أن يخضع لها نظراً للثواب والعقاب . عندما تقترب الأم من الطفل ، فهي ليست الأم الطيبة والحنونة التي توفر اللذة وتضمنها ؛ بل هي من يسبب الحرمان والعقاب . ويتصرف الطفل وفقاً لهذا الوضع الجديد . فيتثبت في موقفه النرجسي واللامبالي الذي يتفاقم الى حد ما من خلال ضعفه الجسدي واعتزازه الذي يزيد يوماً عن يوم .

إن التساميات والتشكيلات الانعكاسية التي تصدر عن الشهوية الشرجية وامتداد علاقات الموضوع في هذه المرحلة ، تمتزج جميعاً لتعطي سمات الطبع الشرجي التي يصفها الأدب التحليلي في تعبيراتها السوية والمرضية على حد سواء . ولن أشير هنا سوى لمختلف السمات ذات الأهمية الخاصة لعلم النفس الاجتماعي .

لقد سبق وأشرت الى اكتشافات فرويد الأولى حول علم الطباع : حب للنظام يؤدي الى الحقارة ، وتقتير الى البخل ، وعناد الى الوقاحة والتحدي . وقد أضاف العديد من المحللين ، خاصة جونز وابراهام ، تفاصيل أخرى الى تلك السمات العامة . فيتحدث ابراهام عن بعض الأطفال وبعض الراشدين الذين يظهرون لطيفين ، نظاميين وانضباطيين . ولكنهم يخفون ميلاً للتمرد يغوص عميقاً في باطنهم نتيجة قمعه في طفولتهم »(1) .

إن هؤلاء لا يشعرون بالملكية إلا إذا كان الآخر لا يمتلك شيئاً مماثلاً . انهم يميلون لاعتبار كل ما هو حي ملكاً خاصاً ، ولحماية كل ما هو « خاص » من الغزوات الخارجية . هذا الموقف لا ينطبق فقط على المال والاشياء المملوكة ، بل على الكائنات الانسانية ، وعلى المشاعر والذكريات والتجارب . يمكن أن نقيس قوة الميول الليبيدية المتضمنة ، التي تجمع فكرة الملكية والدائرة الخاصة ، من خلال غضبهم العنيف عندما يُعتدى على حياتهم الخاصة وعلى « حريتهم » . هنا تبرز سمة لاحظها ابراهام : حساسية الطبع

(1) كارل ابراهام . المرجع السابق ص 9

الشرجي لكل اعتداء خارجي . ليس لأحد أن يتدخل في « شؤونه » .

وقد أشار جونز الى سمة أخرى ترتبط بذلك : الميل لفرض الأمر على الآخرين[2] . هذا النمط من الأشخاص يظهر غالباً لذة استثنائية في تخطيط المشاريع والتصاميم . وقد شدد ابراهام على الأهمية الخاصة لذلك قائلاً : إن الطابع الشرجي يظهر ميلاً لا واعياً لاعتبار الوظيفة الشرجية ، النشاط الانتاجي الأكثر أهمية ، والذي يفوق الوظيفة التناسلية . إن جمع المال والأشياء ، ومراكمة عناصر المعرفة ، دون تحويل كل ذلك الى شيء منتج ، كلها سمات تعبر عن هذا الموقف .

وبالاضافة الى هذا التقدير المفرط حيث الانتاج الشرجي والتراكمي ، هناك تقدير مفرط أيضاً للامتلاك وللاشياء المتراكمة . وهذا ما يشير اليه ابراهام :

« في حالات التشكيل الطبعي الشرجي ، تتحول كل العلاقات تقريباً الى أخذ وعطاء ، أي الى تعابير الملكية . وكأن هؤلاء يريدون القول : من يعطيني شيئاً فهو صديقي ، ومن يريد مني شيئاً فهو عدوي »[1] .

ولا يختلف الأمر في العلاقات الغرامية . فلدى ذوي الطابع الشرجي تتحدد الحاجات والاشباعات الجنسية الى حد ما . ويترافق هذا التحديد أو المنع مع عقلانية ذات طابع أخلاقي أو مع تعبيرات قلقة . وكلما لعب الحب دوراً معيناً ، اتخذ اشكالاً خاصة . فالمرأة ليست محبوبة ، بل « مملوكة » . والمشاعر نحو موضوع « الحب » هي نفسها نحو مواضيع الملكية : أي أن

---

(1) ابراهام . المرجع السابق ص 20

(2) ان الأم تفرض برنامجاً مكتوباً ينظم التفاصيل الدقيقة لابنتها . من الصباح حتى المساء . أوقات النهوض ، الطعام ، غسل اليدين . الدرس . ومن حين لآخر تسأل الأم الفتاة أين أصبحت ؟ ماذا تفعلين ؟ . . . وهكذا تحافظ الأم على مراقبة صارمة لتنفيذ البرنامج اليومي .

كارل ابراهام ـ المرجع السابق ص 12

هناك ميلاً شاملاً وحصرياً للامتلاك ، لا يحده حد . الموقف الأول (الامتلاك قدر الامكان) نصادفه لدى نمط من الأفراد قادرين على الحب ، لكن ذلك الحب ليس في الحقيقة سوى شكل خاص من حب الامتلاك . وهناك مثال آخر من أحد زبائني ، الذي كان يمتلك ملفاً يحتفظ فيه بجميع لقاءاته النسائية ـ وقد ضم الكثير : برامج مسرحيات ، بطاقات مستعملة ، رسائل ـ الخ . أما الموقف الثاني ، (أي الامتلاك الحصري) فنجده لدى نمط من الأفراد حسود جداً ومشغول « بالاخلاص » .

إن الشعور القوي بالحسد ، الذي نصادفه لدى العديد من ذوي الطابع الشرجي ، له علاقة وثيقة مع هذا الموقف . فهم يبددون طاقتهم في حسد انجازات وملكيات الآخرين بدلاً من توظيف هذه الطاقة في نشاطهم الخاص المنتج . وهذا ما يقودنا الى إحدى السمات الهامة جداً من وجهة النظر العيادية ومن وجهة النظر الاجتماعية : علاقة هؤلاء الخاصة مع المال وخاصة تقتيرهم وبخلهم . هذه السمة هي بالتحديد ما تم التأكيد عليه في التجارب التحليلية وما تم بحثه بشكل مفصل في الأدب التحليلي .

إن التقتير والبخل لا يقتصران فقط على المال والقيم المالية . فالوقت والطاقة يُعاملان أيضاً بالمنظار نفسه ، وبعض الناس لا يحتمل أي تبديد لاحدهما . أخيراً ، ونظراً لأهمية ذلك بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي ، يجب أن نشير الى ما ذكره ابراهام عن الحاجة المميزة للتناسب « والقياس الدقيق » لدى ذوي الطبع الشرجي .

إن الجنسية التناسلية من حيث المبدأ ، تتخذ دلالة مختلفة في تشكيل الطبع ، عن الجنسية الفمية أو الجنسية الشرجية . فبينما لا تستطيع هاتين الأخيرتين أن تستمرا بشكل مباشر بعد الطفولة الأولى ، إلا نسبياً ، وبعد أن تفسح المجال أساساً لتساميات وتشكيلات انعكاسية ، فإن دور الجنسية

التناسلية هو في معالجة التفريغ الجسدي المباشر . وبالرغم من بساطة وصف الهدف الجنسي للجنسية التناسلية ، فإن من الصعب أن نقول أي شيء حول السمات النوعية للطبع التناسلي . وإذا كان من المؤكد أن علاقة الموضوع المرتبطة بالجنسية التناسلية هي علاقة ايجابية ولا تجاذب فيها نسبياً ، فلا يجب أن ننسى أن الفعل الجنسي ، الطبيعي فيزيولوجياً لا يفرض بالضرورة موقف الحب النفسي الملائم . ومن وجهة النظر النفسية ، يمكن أن يكون أساساً نرجسياً أو سادياً . وإذا اتجهنا نحو التشكيلات الانعكاسية وتساميات الجنسية التناسلية التي تتضمن أهمية ما في علم الطباع ، فإن تشكيل الارادة يبدو أنه أول التشكيلات الانعكاسية أهمية . أما فيما يتعلق بالتساميات فأعتقد أنه من الضروري التمييز بين الجنسية الذكرية والجنسية الأنثوية . (ولكن يجب ألا ننسى أن في داخل كل فرد ميولاً جنسية ذكرية وانثوية على حد سواء) .

إننا لا نعلم سوى النذر اليسير عن التساميات الملائمة . وربما يكون من الجائز أن نفترض أن تسامي الجنسية الذكرية يميل أساساً نحو المجهود العقلي والخلق والتركيب ، بينما تميل الجنسية الأنثوية نحو الاستقبال والحماية ، والإنتاج ، والتعبير عن حب أمومي غير مشروط . لقد حاولنا باختصار ، لغاية الآن ، أن نعبر عن نظرية التحليل النفسي فيما يتعلق بتطور الجنسية وعلاقات الموضوع . وما تقدم ليس سوى نظرة عامة أقرب الى الفرضية . وعلى البحث التحليلي اللاحق أن يضيف إليها العديد من التغييرات وان يتممها في مواضع كثيرة . إلا أنها نقطة انطلاق تسمح لنا بفهم الخلفية الغرائزية لسمات الطبع ، وتشق أمامنا طريق معرفة تطور الطبع .

إن هذا التطور مشروط بعاملين يتحركان في اتجاهين مختلفين . فهناك أولاً نضج الفرد الجسدي . وهذا يعني أولاً وبشكل خاص نمو الجنسية

التناسلية وتراجع دور المناطق الفمية والشرجية على المستوى الفيزيولوجي ؛ ولكن هناك أيضاً نضج الشخصية بمجملها ، وبموازاته تراجع عجزها أمام العالم الخارجي الذي يجعل الفرد جديراً بحب الآخر .

أما العامل الثاني الذي يساهم في مسار التطور فيمارس تأثيره على الفرد من الخارج . إنها القواعد الاجتماعية التي تنتقل بقوة مع المسار التربوي الذي يفرض الى حد كبير قمعاً للميول الجنسية ما قبل التناسلية ، ويمهد السبيل أمام الجنسية التناسلية .

إلا أن هذه الأخيرة تتوقف غالباً ، إما عبر التسامي ، وإما مباشرة فتبقى مواقع الجنسية ما قبل التناسلية قوية جداً . وهناك سببان لهذه القوة :

1 ـ التثبيت : تكتسب الرغبات ما قبل التناسلية نوعاً من المقاومة لمسار النضج بسبب الاشباعات أو الاحباطات التي حصلت في الطفولة ، وتحتفظ بقوتها .

2 ـ النكوص : بعد أن يتم مسار التطور الطبيعي ، يدفع حرمان شديد داخلي أو خارجي ـ الفرد الى الانحراف عن الحب وعن التناسلية والعودة الى المراحل ما قبل التناسلية القديمة لتنظيم الليبيدو. وفي الواقع ، ان التثبت والنكوص يسيران معاً . فالتثبيت يؤدي في ظروف معينة الى نكوص الى المرحلة الغرائزية للتثبت .

إن استخراج علم الطباع التحليلي للاساس الليبيدي لسمات الطبع ، يسمح بفهم وظيفتها الدينامية كقوى منتجة في المجتمع . ولكنه من جهة أخرى ، يمكن أن يكون نقطة انطلاق لعلم نفس اجتماعي يبين كيف تكون سمات الطبع المشتركة لمعظم أفراد مجتمع ما ، مشروطة بالطبيعة التمييزية لهذا المجتمع .

إن هذا التأثير الاجتماعي الذي يمارس على تشكيل الطبع ، يمر أولاً ، وخاصة عبر العائلة . فهو الوسط الرئيس الذي يتجه فيه اعداد الطفل النفسي نحو المجتمع المحيط . بأي طريقة وإلى أي مدى تقمع أو تتشدد ميول الطفل ما قبل التناسلية ؟ وبأي طريقة تثار التساميات أو التشكيلات الانعكاسية ؟ إن كل ذلك يتعلق أساساً بالمسار التربوي الذي يُعتبر بدوره تعبيراً عن البنية النفسية العامة للمجتمع .

إلا أن تأثير المجتمع على تشكيل الطبع يذهب أبعد من الطفولة . فبعض سمات الطبع أكثر فائدة في إطار بنية اجتماعية أو اقتصادية ، أو في إطار بنية طبقية معينة . ولهذه السمات ، ما نطلق عليه طواعية « مكافأة اجتماعية » ؛ ووظيفتها تأمين تكيف طباع الأفراد مع ما يعتبر « سوياً » و « طبيعياً » في بنية اجتماعية معينة . إن تطور الطبع يتضمن إذن تكيف البنية الليبيدية مع بنية اجتماعية معينة ـ أولاً من خلال الوسط العائلي ، ثم عبر الاتصال المباشر مع الحياة الاجتماعية .

وفي هذا الإطار تلعب القيم الجنسية في المجتمع دوراً خاصاً . وكما سبق وأشرنا ، فإن القسم الأكبر من ميول الفرد ما قبل التناسلية تختفي وتترك مكانها للجنسية التناسلية . وكلما قمع المجتمع الاشباع التناسلي ، يقوى بموازاة ذلك القمع الميول ما قبل التناسلية أو سمات الطبع الملازمة لها . وهكذا تنمو في هذه الحالة سمات الطبع الفمية والشرجية .

وبما أن سمات الطبع تنغرس في البنية الليبيدية ، فإنها تتمتع بثبات نسبي . وإذا كانت تتطور في اتجاه التكيف مع البنية الاقتصادية والاجتماعية ، إلا أنها لا تختفي ، بسرعة مع تغير هذه البنى وتلك العلاقات .

تتمتع البنية الليبيدية التي تتطور من خلالها سمات الطبع هذه بثبات معين .

كما أن فترة طويلة من التكيف للشروط الاقتصادية الجديدة ، ضرورية قبل حصول تغير موازٍ في البنية الليبيدية وفي سمات الطبع الناتجة عنها . هذا السبب إن البنى الفوقية الايديولوجية ، التي ترتكز على سمات الطبع النموذجية في مجتمع معين ، تتغير ببطء أكثر من البنى التحتية الاقتصادية .

سأحاول أن أطبق اكتشافات علم الطباع التحليلي على مشكلة اجتماعية ملموسة . إلا أن ملاحظاتي حول هذا الموضوع مجرد إشارات أولية وليست إجابات نهائية ومحددة .

إن مشكلة « الفكر » ، أي القاعدة النفسية للرأسمالية ، تقدم فيما يبدو نموذجاً حياً وذلك لسببين ، أولاً ، لأن القسم الذي يسمح بفهم الفكر البورجوازي ، في علم الطباع التحليلي ، هو القسم الأكثر تطوراً في هذا العلم . وثانياً لأن هناك أدباً اجتماعياً عاماً حول هذا الموضوع ، بحيث تبدو أي وجهة نظر جديدة موضوع تساؤل وإثارة .

ما هو المقصود «بفكر» الرأسمالية (أو المجتمع البورجوازي)؟ انني أفهم من ذلك مجموع سمات الطبع النموذجية للكائنات الانسانية في هذا المجتمع . ومفهوم « الطبع » هنا مستخدم بمعناه الواسع، كما أن تعريف Sombart « لفكر » الاقتصاد يلائم المقصود الى حد ما . فهو يعتبره شمولية الخصوصيات النفسية التي تبرز في النشاط الاقتصادي . « وهذا يتضمن جميع تعابير الحياة العقلية وجميع سمات الطبع التي تظهر في الجهود الاقتصادية ، ولكن أيضاً جميع الأهداف ، والأحكام والمبادىء التي تحدد وتنظم سلوك أولئك المنخرطين في النشاط الاقتصادي »[1] .

---

(1) Sombart, Der Bourgeois, Munich e Zipzig, 1913 p. 2

ولكن بمقدار اهتمامي بفكر المجتمع أو الطبقة ، فإن تعريفي يذهب أبعد من فكر النشاط الاقتصادي ، ويستند الى سمات الأفراد النفسية في طبقة أو في مجتمع معين هما في آخر المطاف شيء واحد ، سواء تعلق الأمر بنشاط اقتصادي أم لا . وبالمقابل ، وخلافاً لـ Sombart فإنني لا أهتم أساساً « بالمبادىء » « وبالأحكام القيمية » ، بل بسمات الطبع وجذورها .

لندع جانباً موضوع علاقة الفكر البرجوازي بالبروتستانتية وبالطوائف البروتستانتية ، لأنه يحتاج الى أكثر من ملاحظات عابرة وسريعة . وللسبب نفسه لن نغوص في الجذور الاقتصادية للمجتمع الرأسمالي . وهذا يمكن منهجياً لأننا لن نحاول هنا سوى وصف الطابع النوعي للمجتمع ودراسة كيف يكون هذا الطبع قوة منتجة تساهم في تطويع تطور هذا المجتمع . إن دراسة نفسية اجتماعية أكثر اكتمالاً ، يجب أن تنطلق من وصف الوقائع الاقتصادية وان تبين كيف تتكيف البنية الليبيدية مع هذه الوقائع .

وأخيراً ، سندع جانباً أيضاً ، مشكلة معقدة ومتناقضة : وهي في أي لحظة من التاريخ يمكن أن نتحدث حقيقة عن الرأسمالية وعن الفكر الرأسمالي البورجوازي . وسننطلق من فرضية وجود هذا الفكر ووجود سمات موحدة له ـ نجدها أولاً في فلورنس في القرن الخامس عشر (كما يريد Sombart) أو في القرن السابع عشر الانكليزي مع Defoe ، وبنجامين فرانكلين أو مع Andrew Carengie أو مع التاجر المتوسط في القرن التاسع عشر .

إن أفضل وسيلة لوصف الطبيعة النوعية للفكر الرأسمالي البورجوازي هي استخدام التعابير السلبية من خلال مميزات الفكر ما قبل الرأسمالي (العصور الوسطى على سبيل المثال) التي لا يمتلكها الفكر الرأسمالي . إن البحث عن اللذة والاشباعات في الحياة لم يعد هدفاً يتحرك من تلقاء نفسه

بالنسبة للسيكولوجية البورجوازية ، وتنجذب اليه مختلف النشاطات وخاصة الاقتصادية منها . ومن الصحيح أن يُتحدث عن لذات مؤقتة تتمتع بها الطبقة الاقطاعية القروسطية ، وعما تعد به الكنيسة جماهيرها ، من « غبطة » ، أو عن الاشباعات التي يحصل عليها الفرد من السعادة ، ومن اللوحات الجميلة والآثار المدهشة ومن العديد من الأعياد المبهجة . ومن المعلوم أن للإنسان حق غريزي الى السعادة ، وإلى الفرح واللذة ، وهذا هدف لكل نشاط انساني ، اقتصادي كان أم لا .

بهذا الصدد ، قدم الفكر البورجوازي تغيرات حاسمة . فقد كفت السعادة والبهجة عن أن تكونا هدفاً بديهياً للحياة . واحتلت أشياء أخرى

المكانة الأولى في سلم القيم : الواجب . ويرى Kraus هنا إحدى أهم الفروقات بين الموقف السكولاستيكي وبين الموقف الكالفيني : « إن ما يميز اخلاق العمل بوضوح عند كالفن عن المرحلة السكولاستيكية (المدرسية) هو الغاء كل هدفية والتشديد أولاً على الطاعة الشكلية للمهنة في الحياة . أن مادة عمل الفرد ليس لها أي فرق . وينبغي وجود نظام حديدي للتأثير في إحساس عميق بالطاعة والواجب »(1) . ورغم نقاشاته المتعددة مع ماكس فيبر ، فإن كروس يلتقي معه حول هذه النقطة : « إن فيبر على حق حين يقول بأن الكنيسة البدائية والعصور الوسطى لم تعرف مطلقاً أن فكرة القيام بالواجب ضمن المهنة المؤقتة هي أرقى اشكال المراقبة الأخلاقية الذاتية »(2) . هذا التقدير للواجب (مكان السعادة والبهجة) كقيمة عالية ، نراه من خلال

---

(1) Kraus ـ المرجع السابق . ص 245

(2) المرجع نفسه .

الكالفينية عبر مجمل الفكر البورجوازي ، سواء أكان عقلانياً أم لاهوتياً أم اتخذ أي شكل آخر .

هناك تغير آخر حصل في الوقت نفسه مع تحول الواجب الى مسألة مركزية . فلم يبق انخراط الناس في النشاط الاقتصادي لتحقيق مستوى الحياة اللائق تقليدياً ؛ كما أن مجرد الكسب والتوفير أصبح من القيم الأخلاقية والمستقلة عن الاستمتاع بما تم اكتسابه أم لا .

ويرجع الأدب المتخصص بشكل واسع الى هذا الواقع الذي أشرنا إليه بأمثلة إيحائية .

يذكر Sombart كتاب عائلة البرتي La Famille Alberti كمثال مميز عن قيمة الاقتصاد والتوفير فيقول :

« كل انفاق غير ضروري هو جنون حتماً » .

« أي انفاق زائد يشبه الكارثة » .

« التوفير جيد ويستحق المديح كما يستحق التبذير الاستياء » .

« التوفير لا يضر أحداً وهو مفيد للعائلة » .

« التوفير بركة » .

« أتعلم من هم الذين أفضلهم ؟ إنهم أولئك الذين ينفقون أموالهم فيما هو ضروري فقط ؛ ويحتفظون بالفائض : انهم أولئك الذين اطلق عليهم أسياد المنزل الاقتصاديين »(1) .

---

(1) L. B Alberti; I libri della famiglia, Florence, G. Mangini, 1908, cité par Sombart . p. 140

كما يعظ البرتي حول اقتصاد القوى أيضاً « الذي يجب أن يتوزع على ثلاثة أشياء :

1 ـ النفس .
2 ـ الجسد .
3 ـ وقبل كل شيء ـ الوقت ـ » .

« تلافياً لتبديد الوقت ، هذا الشيء الثمين ، اتبع القاعدة التالية : لا أعيش بطالة أبداً ـ أجفو النوم ، ولا ألجأ الى الفراش إلا عندما أسقط من الإعياء . . . هكذا أتجنب البطالة . ولكي أفعل ما ينبغي فعله ، أنظم برنامجي منذ الصباح ، وأحدد وقتاً لكل شيء . وهكذا أفعل كل ما أريد دون صعوبة تذكر . في المساء ، وقبل النوم أستعيد ما فعلته طيلة النهار . . إن فقدان النوم خير من فقدان الوقت »[1] .

هذا الفكر نفسه هو الذي يتكرر في الأخلاقيات وفي حكم بنجامين فرانكلين وفي سلوك برجوازي القرن التاسع عشر .

وهناك سمة أخرى مميزة للفكر البورجوازي ، لها صلة وثيقة مع ذلك الموقف الذي يشدد على الملكية : أهمية الدائرة الخاصة . ان الدائرة الخاصة هي شيء مقدس ، بغض النظر عن محتواها . وأي اختراق لهذه الدائرة يعتبر جريمة نكراء . (إن ردود الفعل العنيفة ضد الاشتراكية حتى من جانب بعض الذين لا يملكون شيئاً ، يمكن أن تفسر الى حد واسع ، بأن الاشتراكية تهديد للدائرة الخاصة) .

ما هي العلاقات المميزة مع الآخرين التي يفرزها « فكر » الرأسمالية

---

(1) المرجع السابق ، ص 142

البورجوازية ؟ إن ما يميز ذلك هي الحدود التي تفرضها الأخلاقيات الجنسية البورجوازية على اللذة الجنسية . ولا شك أن الأخلاقيات الكاثوليكية غير مؤيدة لهذه اللذة ، ومن المؤكد أن ممارسة العالم البروتستانتي البرجوازي كانت ، حول هذه النقطة ، مختلفة تماماً عن العالم ما قبل البورجوازية . ان موقف شخص مثل بنجامين فرانكلين لا يعكس معياراً أخلاقياً فقط ، بل والممارسة البورجوازية أيضاً . فعندما يتحدث عن الفضائل يشير إلى العفة بقوله : « لا تستمتع بملذات الجسد ، إذا لم يكن ذلك لحفظ صحتك . ولا تستسلم له حتى الانهاك أو الضعف ، على حساب سلام وطمأنينة أي كان »(1) .

هذا التقليل من قيمة اللذة الجنسية يطابق تجميد جميع العلاقات الانسانية داخل المجتمع البورجوازي . إن العلاقات الغرامية بشكل خاص ، كانت تابعة الى حد بعيد لاعتبارات اقتصادية . وإلى جانب هذا التجميد أو التحجر ، تبرز اللامبالاة تجاه مصير القريب أو الجار وهي ميزة العلاقات في المجتمع البورجوازي . وهذا لا يعني أن القسوة لم تكن موجودة في المرحلة ما قبل الرأسمالية ؛ بل المهم أن اللا مبالاة البورجوازية لها ظل ولون خاص : فليس هناك أي أثر للمسؤولية الفردية تجاه مصير الآخر[2] ، ولا أي إشارة لحب القريب كما هو دون أن يسبق ذلك شروط معينة .

ويقدم لنا Defoe تعبيراً نموذجياً عن هذه اللامبالاة البورجوازية فيصف

---

(1) بنجامين فرانكلين Autobiography

(2) يضع فرانكلين لائحة الفضائل الهامة بالنسبة إليه : الاعتدال ، الرزانة ، حب النظام ، الحزم ، التوفير ، التطبيق ، الصراحة ، التجرد ، القناعة ، النظافة ، اللاانفعالية ، العفة والتواضع (التي أضافها فيما بعد !) . ومن الملاحظ أننا لا نجد أثراً للمحبة والاحسان ، ولا للطاقة .

الفقراء » كمجموعة من السائلين ، بمثابة العبء الثقيل على الأمة الذي يحتاج الى قوانين خاصة »(1) . لقد أثرت الرأسمالية ، كما نعلم ، في هذا الفكر ، خصوصاً في القرنين الثامن عشر ، والتاسع عشر . ولكن حتى عام 1911 أيضاً ، فإن ترست التبغ الأميركي اتهم بالموقف نفسه ، « ففي إطار المنافسة كانت الكائنات البشرية تبعد دون رحمة »(2) . وما حياة العديد من الصناعيين الاميركان في القرن التاسع عشر إلا سيرة طويلة لهذه الاعتبارات .

هذا النقص التام في الرحمة ، ليس أسوأ ما في العالم الاخلاقي في الوعي البورجوازي . بل على العكس من ذلك ، إذ نجده متجذراً في مفاهيم دينية وأخلاقية محددة . وبدلاً من السعادة المضمونة لاتباع الكنيسة ، فإن السعادة في المفهوم البورجوازي هي مكافأة من قام بواجبه ؛ وقد شد أزر هذا المفهوم الفكرة السائدة في النظام الرأسمالي ، التي تعتبر أن لا حد للنجاح الذي يمكن أن يحققه الفرد .

هذا النقص في المحبة الخاص بالطبع البورجوازي يمثل تكيفاً ضرورياً مع البنية الاقتصادية للنظام الرأسمالي . إن مبدأ المنافسة الحرة ، واختيار الأجدر تفترض أشخاصاً لا مكان للرحمة في طريقة نظرتهم الى الأمور. إن أقل الناس تأثراً بالشفقة والرحمة هم أكثر الناس حظاً في النجاح .

أخيراً يجب أن نشير إلى سمة أخرى ، تحدث عنها لأهميتها الكثير من المؤلفين على اختلاف وجهات نظرهم : العقلانية ، ومبدأ الحساب والفعالية . ويبدو لي أن هذه العقلانية البورجوازية ، التي ليس لها أي علاقة

---

(1) Daniel Defoe, Giving Alms no charity, Londre, 1704 p. 426.

(2) ذكره Sombart المرجع السابق ص 234 .

مع الأشكال الراقية للنشاط العقلي ، تتوافق إلى حد بعيد مع المفهوم النفسي « للنظام » كما عرّفنا عنه . إن سيرة فرانكلين الذاتية تقدم أمثلة نموذجية عن هذا « الحب للنظام » وعن هذه العقلانية البورجوازية بشكل خاص .

باختصار ، يمكن القول أننا تعرفنا على السمات الرئيسية التالية للفكر الرأسمالي البورجوازي :

1 ـ تحديد دور اللذة كغاية في حد ذاتها (خاصة اللذة الجنسية) ؛
2 ـ تراجع الحب ، واستبداله بالرغبة في الجمع ، والتملك والاقتصاد كغاية في حد ذاتها .
3 ـ القيام بالواجب كقيمة عليا .
4 ـ التشديد على « النظام » ، وإلغاء كل شفقة للآخرين .

وإذا قارنّـا هذه السمات مع السمات النموذجية للطبع الشرجي الذي أشرنا اليه سابقاً ، فإنه من السهل أن نلاحظ فيما يبدو تلك القاعدة الواسعة من الانسجام والتوافق . وإذا كان هذا التوافق موجـود فعلاً ، فـإنه يبـرر اعتبارنا أن البنية الليبيدية النموذجية للانسان في المجتمع البورجوازي تتميز بتكثيف لليبيدو الشرجي . إن دراسة تامة بهذا الشأن يمكن أن تقدم وصفاً تحليلاً شاملاً لسمات الطبع البورجوازي الرأسمالي . كما يمكن أن تبرهن أيضاً ، كيف ، والى أي درجة ، قد تطورت هذه السمات في اتجاه التكيف مع متطلبات البنية الاقتصادية الليبيدية ، وبتعبير آخر ، الى أي مدى استطاعت الشهوية الشرجية الضمنية نفسها أن تكـون قوة منتجة في تطور الاقتصـاد الرأسمالي .

إن هذا النص ، كما أشرت الى ذلك سابقاً ، لا يـطرح مشكلة بداية الرأسمالية والفكر الرأسمالي . ولكن ، تجنبـاً لبعض الالتباسـات الجادة ،

يجب أن نذكر بعض الاشارات حول تطور رأسمالية الاحتكارات .

من الواضح أن سمات الطبع النموذجية لبورجوازي القرن التاسع عشر قد اختفت تماماً ، وكذلك النموذج الكلاسيكي للمقاول المستقل ، الذي يعتبر مالكاً ومديراً لعمله الخاص . إن سمات الطبع لهذا المقاول النموذجي القديم أصبحت عقبات أمام النموذج الرأسمالي الجديد . ويمثل وصف وتحليل سيكولوجية هذا الأخير ، مهمة أخرى أمام علم النفس الاجتماعي التحليلي .

إلا أن هناك طبقة اجتماعية حافظت على استمرارية سمات الطبع هذه : البورجوازية الصغيرة . ففي البلاد الرأسمالية المتقدمة كألمانيا ، لم يكن لهذه الطبقة أي سلطة سياسية أو اقتصادية ، بل حافظت على استمرارية دورها الاقتصادي وفقاً لأشكال عصر رأسمالي أكثر قدماً (الثامن عشر والتاسع عشر) . وفي البورجوازية الصغيرة اليوم ، نجد سمات الطبع الشرجية نفسها التي نسبناها الى الفكر الرأسمالي القديم .

ويبدو أن الطبقة العاملة أقل تعبيراً عن سمات الطبع الشرجية هذه ، من البورجوازية الصغيرة . ومن اليسير أن نفهم هذا الاختلاف الخاص إذا اعتبرنا أن مكان العامل في سياق الانتاج قد جعل هذه السمات دون فائدة . إلا أن هناك سؤالاً أكثر صعوبة : لماذا يظهر لدى العديد من الأفراد ، في البروليتاريا وفي البرجوازية الصغيرة ، الذين لا يملكون أي رأس مال ، سمات شرجية بورجوازية ؟ ولماذا يطور هؤلاء الايديولوجية الموافقة لذلك ؟ يبدو لي أن السبب الحاسم يكمن في أن البنية الليبيدية الضمنية لسمات الطبع هذه ، مشروطة بالعائلة ، وبعوامل أخرى ثقافية تقليدية . وهي لهذا السبب لها ثقل خاص ، وتتغير ببطء أكثر من الشروط الاقتصادية التي كانت متكيفة معها سابقاً .

ما هي بالنسبة لعلم الاجتماع ، دلالة وأهمية علم نفس اجتماعي من النمط الذي أشرنا إليه ؟ إن فائدة هذا العلم الأساسية ، فيما يتيحه لنا من فهم القوى الليبيدية التي تعبر عن نفسها في الطبع حيث تعتبر هذه القوى الليبيدية عناصر تدفع أو تحد من تطور المجتمع وقواه المنتجة . هكذا يصبح من الممكن أن نعطي تعريفاً ملموساً وعلمياً لمفهوم « الفكر » في عصر ما . وإذا كان مفهوم « الفكر » في عصر ما ، محصوراً في إطار التعابير التي حددنا ، فإن العديد من التناقضات التي نصادفها في الأدب السوسيولوجي تصبح نسبياً منسياً . لأن كثيراً من هذه التناقضات ينتج عن استناد « الفكر » الى الايديولوجيا ، بدلاً من استناده الى سمات الطبع التي يمكن أن نلحظ التعبير عنها في سلسلة واسعة من الايديولوجيات المختلفة وحتى المتناقضة . لكن تطبيق التحليل النفسي على هذا الميدان لا يوفر لعلماء الاجتماع حول هذه المسائل وجهات نظر مثمرة وحسب ، بل يمنع في الوقت نفسه الاستخدام اللانقدي للفئات النفسية غير الصحيحة .

خاتمة

لقد خُصص هذا الكتاب لأزمة التحليل النفسي . ولكن حتى لا نفقد الرؤية الشمولية ، يجب ألا نتحدث عن هذه الأزمة إلا من خلال وعينا بأنها جزء لا يتجزأ من أزمة أكثر اتساعاً . هل هي أزمة المجتمع المعاصر ؟ هل هي أزمة الإنسان ؟

إنها ، في الواقع هذه وتلك . ولكن الأزمة الحالية هي في الحقيقة أزمة وحيدة في تاريخ الانسانية : انها أزمة الحياة نفسها . لأننا نواجه احتمال توقف الحياة على هذه الأرض بعد خمسين سنة ، وربما أقل من ذلك بكثير ، وليس ذلك فقط نتيجة حرب نووية ، كيميائية أو بيولوجية (والتقدم التقني سنوياً يجعل الأسلحة الموجودة أكثر قوة وتدميراً) ، بل نتيجة مباشرة « للتقدم » التقني الذي سيجعل الأرض والماء والهواء غير صالحين لاستمرار الحياة .

هل يستطيع التحليل النفسي أن يلعب دوراً في مواجهة أزمة الحياة هذه ؟ ربما . وطالما استمرت الحياة ، من يستطيع أن يفقد الأمل ؟ ومن يستطيع أن يصمت ، بوجود مليارات ممن يعيشون ، ويتنفسون ، ويضحكون ، ويبكون ويأملون ؟ لقد تحدث علماء البيولوجيا ، والكيمياء ، والفيزياء ، واللاهوت ، والفلاسفة وعلماء الاجتماع والنفس ، ولا زالوا لغاية الآن يتحدثون عن هذه المخاطر ، كل في ميدان اختصاصه ومن خلال وجهة نظره

الخاصة . وعلى المُحلل النفسي أيضاً أن يتحدث بدوره من خلال مجاله الخاص . فهو يعلم ، مثل الآخرين ، أن الوقت يمر سريعاً ، وأن عليه التشديد على نتائجه الأكثر أهمية .

بهذا الصدد ، لا أستطيع سوى الإلحاح الا على ما اعتبره ، وفقاً لطريقتي الذاتية في التفكير ، هو الأساس . وقد حاولت ذلك عبر هذه النصوص ، ولكنني شعرت بعد قراءتها بالحاجة لمزيد من التكثيف . فموضوع التحليل النفسي أولاً هو تطوير الوعي النقدي ، وهو يكشف العقلانيات والأوهام الحتمية التي تشل القدرة على الحركة . إلا أنني أظن أن المشكلة التي يستطيع التحليل النفسي المساهمة فيها هي تساؤلنا حول الحياة نفسها . ولكن على التحليل النفسي هنا ، أن ينفصل عن فرويد الذي ظن في القسم الثاني من حياته أن الحاجة للموت والتهديم عند الانسان هي حاجة أساسية مثل حاجته للحياة . كما ظن آخرون ، مثل K. Lorenz ، ولكن من وجهة نظر مختلفة ، إن العدوانية الانسانية غريزية ، وأن من الصعب السيطرة عليها .

في هذا الإطار الحماسي من الحديث عن اكتشاف الطابع الغريزي للتدمير لم يتم التمييز بين أنماط العدوانية المختلفة : بين العدوانية الانعكاسية في خدمة الحياة وفي مواجهة الأخطار الحقيقية أو المفترضة ، والدفاع عن المصالح الحياتية ، وبين السادية ، أو الرغبة في السلطة المطلقة على الآخرين ؛ وبين التدمير أو الكراهية الموجهة ضد الحياة نفسها مع الرغبة في تدميرها . وطالما لم يتم التمييز بشكل واضح بين هذه الأنماط المختلفة من العدوانية ، فلا يمكن بالتالي أن ندرس شروط وجود كل شكل من هذه الأشكال العدوانية ، كما لا يمكن أن نبحث في الوسائل التي تحد من اندفاعه .

إن الموضوع الأساسي في رأيي ، هو المواجهة بين حب الحياة (biophilie)

وبين حب الموت (mécrophilie) ، لا كإتجاهين بيولوجيين متوازيين ، بل كتعابير متعاقبة : الأول كحب بيولوجي طبيعي للحياة ، والثاني نقيضها المَرَضِي ، أي حب الموت هو نوع من التعاطف معه . ومن المحتمل أن نصادف هذين الحبّين لدى الشخص نفسه . وسواء امتزجا أم لا ، فإن المهم هو حصة كل من هاتين الرغبتين الأساسيتين . إن الناس عموماً ، ليست محبة للموت . لكنها يمكن أن تتأثر ، خاصة في أوقات الأزمات بأولئك المحبين للموت ، وباليأس الذي يسيطر عليهم . إن الناس قد تتهاوى أمام تأثير شعاراتهم وأيديولوجياتهم التي تخفي وتعقلن غايتهم الحقيقة ، التدمير . إن محبي الموت يتحدثون باسم الشرف ، والنظام ، والملكية ، والماضي ، وأحياناً باسم المستقبل ، والحرية والعدالة . إن التحليل النفسي يعلمنا أن نشك فيما يمكن للانسان قوله ، لأن ما يقوله عادة ، وفي أفضل الأحوال ، لا يكشف سوى وعيه ؛ كما يعلمنا أن نقرأ بين الأسطر ، وأن نستخدم «حاسة سادسة » ، للاصغاء ، ولقراءة الوجه ، والحركات التي يعبر عنها الجسد .

إن باستطاعة التحليل النفسي أن يساعد الناس على التعرف على محبي الموت رغم قناع أيديولوجياتهم السامية ، وأن يتعامل معهم ، كما هم حقيقة وليس كما يدعون . لكنه يعلّم أيضاً اكتشاف عناصر حب الموت ، وعناصر حب الحياة التي تكمن في داخلنا ، وتبصّر هذا الصراع وابتغاء انتصار حب الحياة فينا على عدوه . إن التحدث باسم الانسان ، وباسم السلام والله ، ليس سوى شعارات مبهمة، طالما لم تترافق مع كلمة واحدة هي البداية والنهاية : « باسم الحياة ! » .

إشارات

● « نموذج الانسان ومحدداته الاجتماعية عند فرويد » هو نص مساهمة ألقيت في اللقاء العالمي الثالث للتحليل النفسي الذي انعقد في مكسيكو في آب (أغسطس) 1969 .

● « مساهمة ماركس في معرفة الانسان » . كتب أصلاً لمؤتمر تأثير ماركس على التفكير العلمي المعاصر الذي انعقد في باريس من 8 إلى 10 أيار (مايو) 1968 بإشراف الأونيسكو والجمعية الدولية للعلوم الاجتماعية ، والجمعية الدولية للدراسات الفلسفية والانسانية . وقد أعادت مجلة Social Science Information إعادة طباعة هذا المقال في عددها السابع (3) ص 7 -17

● « التخطيط الانساني » هو مساهمة شفوية في مؤتمر T.I.M.S (لوس أنجلوس ، وكاليفورنيا 1968) . وأخص بالشكر مؤسسة الادارة الاجتماعية لسماحها بنشره .

● « عقدة أوديب ، مناقشة حالة هانز الصغير » يستند هذا النص الى النقاشات التي حصلت في المعهد المكسيكي للتحليل النفسي والتي شارك فيها بالإضافة الى المؤلف كل من : M.M. Fernando Narvóez Manzano, Victor F. Saavedra Mancera, Leonardo Santarelli Camelo,

Jorge Silva Garcia, Edwardo Zajur Dip.

- « نظرية نظام الأمومة ودلالتها في علم النفس الاجتماعي » نشر أولاً في :

Zeitschrift für Sozial for Schung, Hirschfeld, Leipzig 1934.

- « علم الطباع التحليلي ودلالته في علم النفس الاجتماعي » نشر أيضاً لأول مرة في المجلة السابقة عام 1934 .

الفهرس

هذا الكتاب

هو مجموعة مقالات متفرقة كتبها أريك فروم في مناسبات مختلفة ، وقد أراد المؤلف من خلالها أن يسلط الضوء على التفاعل بين العوامل النفسية والعوامل الاجتماعية ، وان يكشف الاسباب الحقيقية في رأيه التي أدت الى ازدهار التحليل النفسي في فترة معينة والى مواجهته لأزمة خانقة في فترة لاحقة .

إن الطابع النقدي لهذه المقالات يضفي عليها مزيداً من الفائدة للمهتمين بالدراسات النفسية والاجتماعية في هذا الميدان ، كما يطرح وجهة نظر تخالف المألوف السائد في فهم التحليل النفسي وفي فهم طريقته العلاجية بشكل خاص .

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع